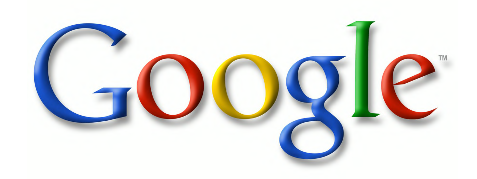
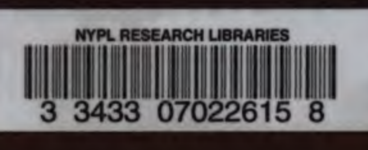



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022615 8





COURS

DE PHILOSOPHIE.

TROISIÈME PARTIE.

LOGIQUE.

AVIS.

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de ma griffe sera réputé contrefait.

L. Hachette

IMPRIMERIE DE GUIRAUDET ET JOUAUST,
rue Saint-Honoré, 315.

COURS

DE PHILOSOPHIE,

PAR M. PH. DAMIRON,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÉGE ROYAL DE LOUIS-LE-GRAND ET A L'ÉCOLE NORMALE.

3

TROISIEME PARTIE.

LOGIQUE.



A PARIS,

CHEZ L. HACHETTE,

LIBRAIRE DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE,

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1836.

PRÉFACE.

OBJET ET BUT DE LA LOGIQUE, SON CARACTÈRE, SON DOMAINE. — APPLICATION QU'ON PEUT EN FAIRE A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Me voici fidèle à l'engagement que j'ai pris, dans un autre ouvrage (1), de donner aussitôt que je le pourrais un *Traité de logique*. Je commencerai par ce travail cette suite de publications que je conçois et que j'ai indiquées comme autant de dépendances de la *morale générale*.

La logique, sans aucun doute, est une de ces dépendances. L'art, en effet, dont l'objet est de diriger l'intelligence dans la recherche de la vérité, est certainement une application de la théorie du bien; il s'y rattache comme tout art qui se propose sous quelque rapport la perfection de notre nature. J'ai, en plus d'une occasion, essayé de l'expliquer; mais peut-être n'est-ce pas encore un

(1) *Cours de philosophie*, deuxième partie (*Morale*).

point tellement compris qu'il ne faille pas y revenir pour le remettre en lumière.

La logique s'estime et s'apprécie par la science, et la science par la vérité, dont elle est la possession.

Qu'est-ce donc que la vérité ? On l'a dit bien des fois, et de bien des façons; mais je n'en ai pas moins besoin de le redire encore ici d'une manière particulière.

La vérité, c'est ce qui est; c'est ce qui est de son être propre, objectivement, réellement, et non pas sous le bon plaisir et du chef de l'esprit. La vérité est faite pour l'esprit, mais non par l'esprit; de même que l'esprit, à son tour, est fait pour la vérité, et non par la vérité; de l'un à l'autre il y a affinité et harmonie, mais non génération et identité; ils se conviennent, mais ne s'unifient pas.

La vérité est ce qui est, elle est tout ce qui est; son domaine est l'univers; l'existence des choses, leurs attributs et leurs rapports; la nature, l'homme et Dieu, considérés sous ce triple aspect; toutes les vérités partielles qui sont comme autant de faces de la grande vérité, et cette vérité elle-même, la vérité des vérités, celle qui fonde,

constitue et unit toutes les autres, voilà tout ce qu'est le vrai : le vrai est égal à l'être.

Seulement, le vrai n'est jamais que l'être devenu accessible et perceptible à l'intelligence ; l'être qui lui serait insaisissable pourrait être en réalité, mais ne serait pas en vérité. Le vrai est nécessairement intelligible.

Or il n'y a finalement d'intelligible que le général. *Il n'y a pas de science de ce qui passe*, de ce qui est un jour et n'est pas l'autre, de ce qui change d'un jour à l'autre, de ce qui n'a pas trace de permanence, de fixité et d'unité ; il n'y a pas de science du particulier, non que notre esprit reste étranger à ce qui est particulier, à ce qui est par là même l'objet inévitable de ses premières perceptions ; mais si c'est là son point de départ, ce n'est pas là son terme. Il commence par le particulier, mais il ne s'arrête qu'au général. Il n'y a achèvement de pensée, consommation de connaissance, science, enfin, que par le général.

Mais qu'est-ce que le général ? Ce qui ne passe pas, ce qui demeure, ce qu'il y a d'essentiel et de constant dans les choses ; et, pour le dire en un mot, le général, c'est l'ordre.

Le général, c'est l'ordre. Mais qu'est-ce que l'ordre, sinon le bien, sinon ce qu'un bon principe a établi pour toute chose, ce qu'il est lui-même dans la pureté et la perfection de sa nature ? — Que si l'ordre, qui gît en Dieu et lui sert à tout créer, n'était pas le bien, mais le mal, le mal serait alors la seule raison des êtres, et pour nous en particulier la seule règle de notre vie, le seul objet de nos pensées, de nos affections et de nos volontés. Mais cette supposition est trop absurde pour qu'il soit besoin de la réfuter : le mal ne peut pas être le propre de l'ordre. Où est l'ordre, là est le bien; ils ne vont pas l'un sans l'autre, ou, pour parler avec plus de justesse, ils sont identiques l'un à l'autre; l'ordre n'est que le bien en action.

L'ordre est le bien sous toutes ses faces. Ainsi, dans la loi imposée aux créatures inintelligentes, il est le bien nécessité, le bien destiné à être réalisé par des mouvements et non par des volontés; au contraire, dans la loi imposée et proposée aux agents libres et raisonnables, il est le bien moral, celui que l'homme a la tâche comme aussi le mérite de vouloir avec conscience.

Si donc la vérité, qui est l'intelligible, qui est le général, qui est l'ordre lui-même, n'est au fond que le bien, la vérité est excellente et toutes les vérités sont bonnes à quelques degrés.

Il n'y a de mauvaises vérités que les demi-vérités, que celles qui n'entrent pas entières et pures dans l'esprit; qui, admises en partie, en partie rejetées, arrangées et façonnées au gré du préjugé, ne sont representées dans l'intelligence que par des idées fausses et mal réglées, souvent funestes et coupables. Celles-là certes ne sont pas bonnes; mais aussi j'ai eu tort de les appeler des vérités: elles n'en sont que la négation, au moins partielle et relative.

Le vrai, quel qu'il soit, est toujours un aspect du bien.

D'où il suit que la science, que je définirais volontiers la conformité de l'âme au vrai par l'action de la raison, est aussi, par là même, la conformité au bien.

La science est donc excellente comme l'objet auquel elle se rapporte; elle vaut ce qu'il vaut; elle équivaut à la vérité, dont elle est dans la pensée l'image claire et fidèle; et même, si je ne craignais pas de tomber dans

la subtilité, je dirais qu'elle vaut mieux: car elle est la vérité, plus l'esprit qui la comprend; et la vérité comprise est quelque chose de mieux que la vérité à comprendre, que la vérité tout simplement. Quoi qu'il en soit, la science est en général excellente, et chaque science en particulier a son importance et son prix. Il n'y en a pas d'indifférentes, il n'y en a pas qui mènent à mal; je parle des vraies sciences, de celles qui n'ôtent ni n'ajoutent rien aux réalités qu'elles embrassent, et qui, exactes dans leurs principes, rigoureuses dans leurs conséquences, ne sont, de point en point, qu'une constante explication et démonstration du vrai. Celles-là certes sont toutes bonnes; toutes pour leur part et à leur rang contribuent et concourent à cette harmonieuse sagesse, à cette suprême philosophie, à cette science des sciences, qui est, ou du moins serait la perfection de la raison.

Il n'y a de mauvaises sciences que les fausses sciences, parce que l'objet qu'elles se proposent n'est pas le vrai, mais le faux, et jusqu'à un certain point, le désordre et le mal.

La science est donc un bienfait pour les

âmes où elle se déploie; sous la forme du vrai, du général et de l'ordre, elle leur dévoile le bien, le leur fait comprendre et aimer, les y attache de conviction. Toutes les âmes savantes vivent dans la vue et la foi du bien; celles d'entre elles qui se détournent au mal n'y sont pas induites par la science, mais par l'ignorance ou l'erreur, qui se mêlent en elles à la science. Il est en effet des âmes savantes qui ne le sont qu'à demi; qui, à côté de leurs lumières, ont aussi leurs obscurités, leurs clartés trompeuses, leurs éblouissements et leurs illusions; et voilà par où elles sont faibles, chancelantes, sujettes à mal. Mais si la science occupait seule leur entendement tout entier, elles n'auraient d'intelligence, et on peut ajouter de penchant, que pour le bien sous toutes ses faces; elles seraient excellentes.

La science est morale en elle-même et par elle-même; elle l'est comme science, comme connaissance de la vérité, comme développement et vertu d'une de nos plus nobles facultés, je veux parler de l'intelligence. N'eût-elle pas d'autre caractère, n'eût-elle pas ses conséquences et sa participation naturelle à toute la conduite de la vie, elle resterait

encore un des éléments les plus élevés de notre nature. Mais la science a double prix: elle vaut par elle-même, et par l'action qu'elle exerce sur l'ensemble de la vie de l'homme.

En effet, d'abord en ce qui regarde le développement de la sensibilité, il est certain que la science, la science sérieuse, celle qu'accompagne et fortifie une foi vive et active, celle qu'on n'a pas dans l'esprit seulement pour y penser et s'en faire un jeu logique, mais pour en vivre et s'y dévoüer; il est, dis-je, certain qu'une telle science, passant de la sphère des idées dans celle des émotions, y atteint le cœur, s'en empare, et le gouverne souverainement. On ne peut savoir, bien savoir, qu'une chose est bonne ou mauvaise, et se voir, se sentir en rapport avec cette chose, sans en jouir ou en souffrir, sans la rechercher ou la repousser, sans éprouver à son égard toutes les émotions qui sont la conséquence de la pensée dont on est plein. L'âme ne résiste pas, dans ses penchants, à la force de la science; elle y cède, au contraire, avec une incroyable facilité. Qu'on vous montre que l'événement que vous jugiez heu-

reux, que l'homme dont vous estimiez le caractère et l'honneur, sont, l'un fâcheux et funeste, l'autre méchant et honteux; qu'on vous le montre jusqu'à l'évidence, et, au moment même où vos jugements viennent à se modifier et à changer, vos sentiments changent aussi, et ils changent sous la direction et l'influence de vos jugements. Que si, au contraire, la réflexion, le raisonnement, l'expérience, l'autorité des personnes sages, tous vos moyens, en un mot, de vous éclairer et de vous instruire, concourent à vous prouver que vos premières opinions étaient fondées en raison, vous y persévérez en conscience, et vous persévérez en même temps dans les affections qui en étaient la suite; et la science, qui dans ces deux cas a pénétré dans la pensée, d'une part pour la réformer, de l'autre pour la confirmer, a du même coup pénétré au sein même de l'amour pour le redresser ou le maintenir dans ses premières inclinations; maîtresse de l'esprit, elle l'a été également du cœur; elle a régné sur tous deux sans lutte et sans partage. On me dira sans doute que la science n'a pas toujours un tel empire, et que souvent, pure-

ment logique, toute de tête, pour ainsi dire, elle n'entre pas assez avant, assez sérieusement dans la conscience, pour y être le principe et la règle de la vie, et en particulier de la sensibilité. Sans doute, mais c'est qu'alors elle n'est pas la vraie science, la science achevée et poussée à son dernier terme, mais seulement la vraisemblance, l'opinion, ce premier et vague avis que l'on a sur les choses quand on n'y a pas regardé bien avant et de bien près. Or il n'est pas étonnant qu'en cet état elle n'ait pas de prise sur les passions : les passions ne se livrent et ne cèdent qu'aux idées fortes de croyance, et ici il n'y a pas croyance, il n'y a que vaine et frivole occupation de l'entendement. Mais il en est autrement de la véritable science : celle-là ne reste pas à la surface de l'âme, flottante et indécise; elle en gagne en quelque sorte le centre et les profondeurs, elle la pénètre intimement, et là, comme du sanctuaire où siége sa puissance, présente à tout, partout active, elle rayonne et se montre dans tous les actes de la vie. Et il n'y a pas exception pour les passions elles-mêmes; elle les atteint, les modifie, les dirige comme tout le reste;

elle en prend et en conserve le plein et entier gouvernement. Reine du cœur comme de l'esprit, elle ne préside pas moins à nos sentiments qu'à nos jugements.

Ce que je viens de dire de la science dans son rapport avec la sensibilité est également vrai de la science dans son rapport avec la volonté.

La science, en effet, est cette manière de voir les choses qui fait que la vérité, l'ordre et le bien qu'elles ont en elles, apparaissent et se montrent dans toute leur pureté, et deviennent l'objet de la plus ferme conviction. Or comment avoir devant les yeux la vérité, l'ordre et le bien, les comprendre parfaitement, y croire profondément, et ne pas être disposé à y conformer ses actions? En eux-mêmes, ils nous conviennent, ils sont faits pour notre âme; ils sont son but, sa loi, sa condition d'existence, le moyen dont Dieu se sert pour la tourner et l'amener à lui; ils sont notre providence visible, l'étoile de notre destinée, la lumière de notre vie; nous ne pouvons pas plus moralement nous en passer et en être privés que physiquement nous ne le pouvons des éléments de la matière. La vérité, l'ordre et le bien, nous

sont aussi nécessaires, mais pour de tout autres besoins et un tout autre avenir; ils sont de ce monde et de l'autre, ils sont de tous les instants, ils sont infinis et inépuisables, et du peu que nous en possédons nous sommes déjà si heureux que, si jamais nous venions à les posséder pleinement, nous serions pleinement heureux, toute satisfaction comme toute perfection seraient accordées à notre nature, nous approcherions de la divinité. Voilà ce qu'ils sont en eux-mêmes; et ce qu'ils sont en eux-mêmes, ils le sont aussi pour l'intelligence quand elle en juge sainement; ils le sont pour la science, qui en est la plus rigoureuse et la plus exacte appréciation. Comment donc, je le répète, les voyant tels qu'ils sont, avec leur double vertu de nous attirer et de nous obliger, n'aurions-nous pas en leur présence la faculté de les vouloir, comment ne les voudrions-nous pas ? — Nous ne les voulons pas; mais pourquoi ? Parce qu'il arrive que nous les ignorons, et que, sans notion ni intention, nous sommes incapables de résolution; parce qu'il arrive, que nous les oublions, et que, n'en ayant plus la pensée,

nous ne pouvons en avoir le dessein ; parce qu'enfin nous les méconnaissons, et que l'erreur de nos jugements passe dans les déterminations de notre liberté. Mais éclairons notre ignorance, réveillons nos souvenirs, redressons nos fausses vues, et avec la science et la croyance nous aurons le conseil, nous aurons la volonté du vrai, de l'ordre et du bien.

On se tromperait si on pensait que le savant, le vrai sage, n'a de disposition que pour spéculer, et ne tend pas à l'action : le vrai sage est plus complet, plus conséquent et plus un; ce qu'il estime, il le résout ; ce qu'il approuve, il le tente; et jamais son âme n'est à ce point divisée avec elle-même que de pensée et de foi elle adhère à une fin, et qu'en pratique elle y répugne ; elle passe au contraire sans effort et sans lutte du jugement au dessein, de la proposition au ferme propos, de l'idée au vouloir du bien. L'âme du sage, toute à la science, n'est pas partagée, comme celle du faux savant, entre des opinions imparfaites qui se combattent entre elles, et, au lieu de fournir à la volonté de fermes motifs de détermination, la laissent incertaine et douteuse. Elle n'a en elle qu'unité et concorde d'idées, et

rien ne l'empêche, quand elle conçoit et comprend si clairement le vrai, l'ordre et le bien, de les vouloir comme elle les voit, et d'y adhérer par l'action comme elle y adhère par la conviction. Excellente par l'intelligence, l'âme du sage l'est également par la sensibilité et la liberté.

Telle est la science dans son influence sur la moralité de notre nature.

Or, si tel est son caractère, tel est aussi celui de la logique, son instrument nécessaire. De la science et de la logique, l'un est le but, l'autre le moyen, et comme le moyen se qualifie d'après le but auquel il se rapporte, toute l'estime que l'on accorde à l'une est par là même acquise à l'autre, et l'art de rechercher la vérité est moral au même titre que la théorie qui la possède.

Après avoir apprécié la logique dans son rapport avec la morale, j'ai maintenant à la considérer en elle-même et dans sa nature.

Mais d'abord il faut distinguer entre la logique théorique et la logique pratique, entre celle qui est en préceptes et celle qui est en action, entre l'art et l'instinct. La première seule est philosophique; l'autre ne l'est nullement, puisque, loin d'être le ré-

sultat de la réflexion et de l'étude, c'est à peine si elle est soupçonnée et entrevue par l'esprit.

Cependant, celle-là même, si obscure qu'elle puisse être, si peu sensible à la conscience qu'elle se montre dans son exercice, n'en est pas moins la conséquence, je ne dirai pas de la science, mais d'un certain sentiment de l'intelligence et de ses besoins. En effet, c'est toujours par suite de quelque impression, si confuse qu'on la suppose, que l'âme, avertie de la présence et de l'attrait de la vérité, se détermine à la rechercher et use spontanément de ses moyens de la saisir. Une sorte de secrète psychologie préside à ce mouvement de la pensée, et une idéologie instinctive donne cette logique naturelle.

A plus forte raison une idéologie explicite et savante, l'idéologie proprement dite, doit-elle être le principe de la logique philosophique. En effet, qu'est-ce que l'idéologie ? C'est cette partie de la psychologie qui a pour objet spécial l'entendement et ses lois; c'est la science des divers modes de la faculté de connaître; c'est la théorie des idées dans leur rapport avec le vrai. Qu'est-

ce que la logique, de son côté? L'art de développer l'entendement d'après les lois qui lui sont propres, le système des règles qui conviennent à la faculté de connaître, l'ensemble des préceptes qui regardent la rectitude des idées. C'est encore, si l'on veut, le moyen de juger vrai, ou de diriger son esprit dans la recherche de la vérité; mais sous tous ces noms divers, qui disent au fond la même chose dans toutes ces définitions qui ne varient que dans la forme, la logique est toujours l'application de l'idéologie. Otez l'idéologie à la logique, et vous lui ôtez sa lumière; elle ignore l'intellence qu'elle a pour but de gouverner, elle ignore l'ordre selon lequel elle doit la gouverner; elle est obscure et vague de tout point; elle n'est plus qu'un instinct; pour être un art, il lui faut de toute nécessité l'idéologie. Si par conséquent vous mutilez et faussez l'idéologie, vous mutilez par là même et faussez la logique. Si vous niez dans la première tel ou tel fait de la pensée, vous niez dans la seconde telle ou telle règle corrélative : ainsi, par exemple, en idéologie suppose-t-on qu'il n'y a de vérités que les vérités d'expérience,

en logique on ne peut admettre d'autres règles de recherche que celles qui se rapportent à l'expérience. Ce serait tout le contraire si on n'admettait en principe que des vérités d'intuition : il ne s'agirait plus alors que d'y procéder par une sorte d'inspiration. Tout ce qu'on rejette de la théorie, on le retranche par là même de l'art, qui n'est que la théorie appliquée et développée en préceptes. Mais, de même que d'une idéologie incomplète et défectueuse on ne peut tirer qu'une logique défectueuse elle-même, ainsi, d'une étude plus vraie et d'une appréciation exacte de la raison et de ses lois on déduit conséquemment une méthode irréprochable.

Principe de la logique, l'idéologie en est par là même la mesure et la limite, elle lui fait son domaine.

Or, que comprend l'idéologie ? L'ensemble des phenomènes relatifs à la connaissance, le système des opérations qui émanent de la raison; et, pour résumer ici brièvement l'exposition que j'en ai donnée dans le *Traité de psychologie*, l'idéologie comprend d'abord la généralisation immédiate, procédé simple et rapide en vertu

duquel, sans délai, nous saisissons et affirmons ce qu'il y a d'universel dans les choses; ensuite la généralisation médiate ou *à posteriori*, procédé plus compliqué, et qui consiste en ces trois actes : 1° observation, 2° comparaison, 3° généralisation proprement dite; enfin, après la généralisation de l'une ou de l'autre espèce, le raisonnement, qui, en partant de principes déterminés, déduit de ces principes les conséquences qu'ils renferment. Il faut y ajouter la mémoire, qui sert à double fin, et a le double avantage de rendre possibles et durables les idées de la généralisation et celles du raisonnement; il faut même y joindre l'imagination, la confiance au témoignage des hommes et la faculté de la parole, qui, chacune pour leur part, contribuent à la science. Toutefois, il convient de dire que les vraies facultés scientifiques sont la généralisation et le raisonnement, et que les autres ne sont que des conditions ou des auxiliaires de celles-là.

Si tel est l'objet de l'idéologie, il est par là même aisé de voir celui de la logique.

Et d'abord, s'il y a des règles pour la généralisation immédiate (on peut en douter

à cause de la spontanéité et de la promptitude de l'opération), la logique doit les tracer. Mais surtout elle doit bien montrer dans quels cas et à quelles matières cette généralisation est applicable, afin qu'on ne soit pas exposé à l'employer là où il ne faut pas, ou à ne pas l'employer là où il faut.

Quant à la généralisation *à posteriori*, la logique doit également se proposer de la circonscrire dans ses bornes légitimes, et dans ces bornes lui marquer ses règles naturelles, d'abord celles de l'observation, puis celles de la comparaison, et enfin celles de la généralisation ou de l'induction proprement dite.

Après avoir ainsi traité de l'une et l'autre généralisation, elle en fera autant pour le raisonnement, dont elle reconnaîtra la valeur, la portée, la mesure et les conditions nécessaires d'exactitude et de rigueur.

Elle ne négligera pas la mémoire, ce moyen indispensable de généralisation et de raisonnement, et elle dira sous ce rapport comment il faut la cultiver, quelles qualités et quelles habitudes il convient de lui donner, comment on peut en faire la mémoire savante et philosophique.

Elle ne négligera pas même l'imagination, dont elle aura à apprecier l'intervention et l'usage en matière de raison, et à régler mais à reconnaître la puissance de supposer et de soupçonner le vrai, qui, contenue, dirigée et sévèrement contrôlée par l'esprit philosophique, peut souvent être un principe d'explication et de découverte.

Elle n'oubliera pas non plus la foi au témoignage des hommes, dont elle aura à expliquer les motifs de détermination.

Enfin, elle s'occupera du langage, soit comme moyen de communication, soit surtout comme instrument de réflexion et de connaissance.

Telle est la logique dans son ensemble; or, si telle est la logique, elle a une utilité et une valeur qu'on ne saurait lui contester; elle est l'institutrice de la raison; elle lui enseigne l'art de la science et de l'application de la science; elle la garde du scepticisme, de l'hypothèse et de l'erreur; elle fait sa force et sa vertu.

Mais s'il arrivait qu'on ne lui donnât pas sa véritable extension et qu'on la mutilât en quelque partie, incomplète et défectueuse, elle n'aurait plus ses bons effets, elle en

aurait de mauvais. Ainsi, je suppose qu'elle ne tînt pas compte du procédé de l'induction : cette fâcheuse omission serait une voie ouverte à l'hypothèse! Et si c'était le raisonnement dont elle fît peu d'état, ce serait un autre défaut, dont la science ne se ressentirait pas moins, et dont profiterait le scepticisme pour nier tout ce qui est de conclusion.

Deux grands faits apparaissent dans l'histoire de la logique. Pour Aristote, ou plutôt pour la philosophie scolastique, elle n'est que l'art de raisonner; or, avec l'art de raisonner on a des règles pour les conséquences, mais on n'en a pas pour les principes; on a une méthode pour déduire, mais on n'en a pas pour induire, ou l'on n'a que l'hypothèse. Aussi, sous le règne de cette logique incomplète et exclusive, les esprits, très instruits des règles du raisonnement, mais ignorants de celles de la généralisation, se livrèrent-ils avec moins de scrupule aux conceptions arbitraires et aux systèmes *à priori,* tous fruits de l'hypothèse, que quand ils furent plus familiers avec les lois de l'observation savamment inductive.

L'hypothèse, en effet, telle est la seule

ressource, telle est la nécessité d'une logique qui ne reconnaît pas l'induction comme la déduction, et ne donne pas place dans ses préceptes à la première comme à la seconde.

Mais si d'autre part, avec Bacon, et en exagérant, il est vrai, sa pensée véritable, on accorde à son *organum*, à l'*organum* nouveau, une faveur et une importance qu'on refuse à l'ancien; si on élève l'induction si fort au dessus de la déduction, qu'on finisse par oublier celle-ci pour celle-là et n'estimer que celle-là, on commet une autre faute, on porte une autre atteinte à la science; on ne la livre plus à l'hypothèse, mais on ne la défend pas du scepticisme, d'un scepticisme au moins partiel; on lui assure sans contredit les vérités d'expérience, mais on lui retire ou on ne lui compte pas celles qui n'ont pas ce caractère. Tout n'est pas observable dans les choses de l'univers; notre origine et notre fin, notre passé et notre avenir, le passé et l'avenir du monde, Dieu dans son essence et sa pureté, tout cela n'est pas observable: comment donc le connaître, si on ne peut rien connaître que par l'observation? On ne juge

pas de l'invisible par la faculté du visible, et par la perception, quelle qu'elle soit, de ce qui échappe à la perception. Il y a sans doute un moyen d'aborder de tels problèmes : ce moyen, c'est le raisonnement, c'est l'art de conclure légitimement du visible à l'invisible, de l'observable à l'inobservable. Mais cet art, négligé dans la logique de l'*induction*, est comme s'il était contesté; il est mis en oubli, et avec lui les vérités qui sont de son ressort. Or, des vérités délaissées sont bien près de paraître des vérités rejetées, et elles font un vide dans la science, par où pénètre et entre le doute.

La méthode de l'induction, à l'exclusion du raisonnement, est donc une méthode insuffisante et propre seulement à constituer une partie de la science.

Aristote et Bacon, comme représentants de la logique, excellents chacun dans ce qu'ils ont fait, n'ont pas chacun cependant tout fait, et leur œuvre à tous deux est restée incomplète : non sans doute que le premier ait méconnu l'induction, et que le second, de son côté, ait nié le raisonnement; mais parce que l'un n'a guère eu en vue que le raisonnement proprement dit, et l'autre

que l'induction, dont il était préoccupé, celui-ci n'a vraiment donné qu'une méthode partielle, et celui-là pareillement; ils n'ont donné l'un et l'autre, à la place de la méthode, qu'une fraction de la méthode: en quoi je dis qu'ils sont incomplets. Mais je me hâte d'ajouter qu'ils le sont de manière à pouvoir aisément se compléter l'un l'autre, et de leurs *organes* réunis composer un tout parfait, où il n'y ait pas une règle, pas un précepte relatif à l'induction ou au raisonnement, qui n'ait sa place et son explication.

Ceci m'amène à considérer un dernier point de vue de la logique. Je viens, dans ce qui précède, d'en marquer le domaine; j'ai maintenant à en constater la valeur scientifique. La tâche n'est pas difficile: car, s'il arrive qu'on lui conteste son utilité pratique, à tort au reste, selon moi, j'expliquerai pourquoi dans un moment, je ne sache pas qu'on lui conteste son autorité théorique. Tout le monde la lui reconnaît; et la preuve c'est qu'il n'est personne qui, en matière de discussion, pour soutenir son droit ou ce qu'il suppose son droit, pour prendre ou garder ses avantages, ne l'invoque en sa fa-

veur, et ne s'en couvre comme d'une défense ; c'est qu'il n'est pas une question, pas une affirmation, pas une négation, pas une affaire un peu sérieuse d'entendement et de doctrine, où on ne la fasse intervenir comme la dernière raison du sage. La logique a une souveraineté que nul ne songe à combattre non plus qu'à limiter. En effet, si, comme art de diriger l'esprit dans la recherche de la vérité, je la partage entre les deux arts dont son tout se compose, l'art de généraliser et l'art de raisonner, et que je me demande sur quels principes ils reposent l'un et l'autre, je trouve, en commençant par l'art de raisonner, qu'il se fonde tout entier sur cet axiome évident : Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Or, un art ou un système de règles qui s'élève sur une telle base n'a-t-il pas toute la solidité de la géométrie, dont il participe ? Aussi qu'est-ce que le syllogisme, si non une œuvre de géométrie dont le but est de montrer que deux termes, deux extrêmes, assimilés à deux grandeurs, ont entre eux tel rapport, selon qu'ils conviennent ou ne conviennent pas, sont égaux ou inégaux à un troisième terme ou à une gran-

deur commune qui leur sert de mesure. On peut, si l'on veut, l'accuser de stérilité et d'aridité, ce qui est au reste une question, ou plutôt ce qui n'en est pas une, parce qu'il ne s'agit que d'en bien user pour en tirer bon parti ; mais on ne peut certes l'accuser d'inexactitude et d'illégimité, car en soi il est infaillible. Nulle sérieuse objection ne porte contre le syllogisme, qui de sa base à son faîte est construit selon les lois de la plus juste géométrie.

L'induction, à son tour, n'est pas moins irréprochable. Son principe, en effet, est la croyance à la permance et à la stabilité de l'ordre, et cette croyance n'est au fond, ainsi qu'ailleurs je l'ai montré (1), que la double application du principe de substance et du principe de causalité. Car l'ordre n'est que le rapport des attributs d'une substance à cette substance elle-même, et des effets d'une cause à la cause dont ils dérivent. Or, quand des attributs sont à une substance et des effets à une cause, de manière à ne pouvoir être à une autre substance ou à une autre cause, de manière à n'être que ceux

(1) Psychologie, chapitre *De l'intelligence*.

de cette substance ou de cette cause, ils y tiennent comme en général l'attribut à la substance et l'effet à la cause, ils en sont inséparables : voilà pourquoi l'ordre est stable, pourquoi, en croyant qu'il est stable, nous ne faisons qu'appliquer le principe de substance et le principe de causalité.

Si donc l'art de l'induction, fondé sur cette croyance, n'est qu'un ensemble de règles appuyées sur cette croyance, cet art est irréprochable dans son principe et dans ses applications; il a sa rigueur comme le syllogisme.

La logique, dans son double art, a donc toute valeur. Kant, qui en matière de philosophie ne prodigue pas son estime, lui rend cependant ce témoignage qu'elle n'est plus à faire, qu'elle est faite. Elle l'est en effet, et depuis long-temps, depuis Aristote d'une part, depuis Bacon de l'autre, et par eux elle est devenue une des gloires de la philosophie. Aussi, quand on reproche à celle-ci de n'être pas une science, on devrait bien ne pas oublier qu'une de ses parties est la logique, et qu'en cette partie, elle est aussi exacte que n'importe quelle autre science.

J'ai dit un peu plus haut que je reviendrais sur l'utilité pratique dont la logique est susceptible. Voici en peu de mots comment je l'entends.

Et d'abord je ne la veux pas mettre au dessus de son vrai prix: elle est utilité, et non nécessité. Ce n'est pas qu'une certaine logique, la logique naturelle, ne soit indispensable, dans tous les cas, à la recherche de la vérité; il n'y a pas de science sans méthode, pas de méthode sans logique; mais la logique n'est pas toujours à l'état d'art dans la conscience; elle n'y est souvent que cet ordre certain, mais obscur, qui préside au mouvement et à la conduite de la raison. Toujours nécessaire sous cette seconde forme, elle ne l'est pas également sous l'autre. Comme art, comme chose apprise, elle n'est pas sans doute une condition *sine quâ non* de connaissance.

Mais si on peut se passer, on ne doit pas se priver du secours d'un tel art : ce serait se priver d'un précieux avantage.

Ce n'est pas, il est vrai, au moment même où elle vient d'être expliquée et enseignée que la logique est utile : car elle n'a pu encore se changer en discipline et se

tourner en habitude ; or elle n'est vraiment utile que quand ses préceptes, bien compris, aisément retenus, faciles et simples pour l'intelligence, toujours présents à l'esprit alors même qu'il y pense à peine, sont entrés dans le domaine de ces idées régulatrices auxquelles on est tout disposé à conformer sa foi, ses jugements et ses ses actions. Mais quand la logique a pénétré de la pure région de l'entendement dans celle de la volonté, que, de progrès en progrès, elle a gagné l'âme tout entière, l'a soumise à ses lois et formée à son régime, elle exerce alors sur la pensée la plus efficace à la fois et la plus heureuse influence ; elle la gouverne et la dirige, elle en est la souveraine ; et alors aussi elle a tous les bons effets sans aucun des inconvénients de la logique instinctive ; elle est aussi prompte et plus sûre, aussi commode et moins chanceuse ; elle lui est supérieure de tout point : aussi est-elle le principe du perfectionnement des idées.

Voilà ce que j'avais à dire sur la logique considérée dans sa moralité, dans son objet, dans son domaine, dans sa valeur scientifique et son utilité pratique.

Il me reste maintenant à expliquer comment j'entends la traiter.

A la prendre exclusivement dans Aristote ou dans Bacon, elle n'y est pas sans doute entière, puisqu'elle n'est guère dans le premier que l'art de raisonner, et dans le second au contraire que l'art de généraliser. Mais, à la prendre à la fois dans Bacon et dans Aristote, dans celui-ci pour une part, dans celui-là pour l'autre part, elle est complète et achevée; elle est faite et n'est plus à faire. Voilà ce qu'il faudrait ignorer pour venir après eux tenter de la refaire. Mais quand on sait de quelle manière ils l'ont tous deux, en se la partageant, si non sans doute créée (car qui a créé la logique? l'esprit humain, dont la vertu est de la trouver quand il en a besoin), du moins dégagée, formulée et élevée au caractère d'art, on ne peut avoir la pensée de la faire ni de la refaire, on ne doit songer qu'à l'accepter. Aussi n'ai-je pas eu le dessein de donner rien de neuf, rien de ce qu'il me faudrait consentir à appeler *ma logique*. Je rougirais de honte d'avoir eu une telle prétention. Ma logique, si jamais je me servais de ce mot, serait celle des deux grands maîtres auxquels je l'aurais

empruntée, et que je me serais docilement, et aussi fidèlement que possible, appropriée et assimilée; ma logique serait la leur, apprise et répétée par un de leurs humbles disciples. Je n'ai voulu, dans le traité que je publie aujourd'hui, que rapprocher l'une de l'autre, coordonner et équilibrer deux méthodes ou plutôt deux parties de la méthode qu'Aristote et Bacon, par une préoccupation bien naturelle, n'ont peut-être pas suffisamment unies et mises en harmonie. Tel a été tout mon travail; je n'ai rien eu à édifier ni à réédifier, rien à ajouter au double monument élevé par Aristote et Bacon : je n'ai eu qu'à essayer un raccord facile et qui allait comme de lui-même.

Il n'y avait qu'à rapprocher les deux *organum* l'un de l'autre, qu'à mettre l'un avant l'autre, qu'à faire précéder l'art de raisonner de celui de généraliser, qu'à leur donner place à tous deux dans un même ordre et un même plan, pour les voir convenir et se combiner entre eux, se compléter mutuellement, et former par leur concours l'art total de connaître.

Du reste le livre que je publie a été conçu de façon que, pour être plus utile, il fût ré-

duit convenablement aux préceptes les plus importants et les plus faciles à retenir ; je l'ai simplifié au lieu de le compliquer, abrégé au lieu de l'étendre; je n'y ai mis que le nécessaire. Il ne faut pas que la logique, pour bien atteindre son but, se développe en un art trop délié et trop détaillé, et finisse par embarrasser au lieu d'aider l'intelligence. Elle doit être à l'intelligence comme le gouvernement à la société; elle ne doit pas trop se faire sentir, trop réglementer, trop administrer; qu'elle dirige et seconde, mais n'enchaîne pas la raison; qu'elle en soit l'institutrice, et non pas le tyran : car enfin c'est la logique qui est faite pour la raison, et non la raison pour la logique.

J'ai eu encore un dessein : après avoir traité de la méthode en général, j'ai pensé qu'il convenait de traiter en particulier de la méthode appliquée à l'histoire de la philosophie. Qu'on me permette quelques mots pour justifier cette pensée.

L'histoire de la philosophie a pris rang aujourd'hui parmi les sciences philosophiques, et le rôle qu'elle joue entre elles n'est pas d'un médiocre intérêt.

D'abord elle est un des éléments de la

philosophie de l'histoire, dont l'autre est l'histoire. Il n'y a pas en effet de philosophie de l'histoire, premièrement sans histoire, secondement et surtout sans histoire de la philosophie : sans histoire, puisqu'il s'agit de toute la suite des faits religieux, politiques, moraux et sociaux, dont le monde a été le théâtre ; sans histoire de la philosophie, parce qu'il s'agit aussi finalement de l'explication de ces faits, de leur traduction en idées, de leurs rapports par conséquent avec toute la suite des systèmes, qui sont les plus claires des idées. L'histoire proprement dite fournit donc à cette science, qui serait peut-être mieux appelée histoire philosophique, la matière et la lettre ; l'histoire de la philosophie, le sens et l'esprit. L'une la fait histoire, et l'autre la fait philosophie. C'est ce qui est, ce me semble, trop évident de toutes deux pour qu'il faille le démontrer ; mais quant à la seconde en particulier (on l'a trop bien établi pour que je songe à en reprendre les preuves et les raisons), il doit être admis qu'il n'y a pas de théorie de la vie extérieure des peuples sans la connaissance de leur vie intellectuelle et morale, pas d'histoire philo-

sophique sans histoire de la philosophie : d'où l'importance de cette histoire ; d'où le besoin d'en assurer les résultats et la méthode, et les résultats par la méthode ; d'où l'attention à donner aux règles de cette méthode ; premier motif qui m'a déterminé à faire de la logique à l'histoire de la philosophie l'application que j'ai indiquée.

Mais j'ai surtout eu en vue la philosophie elle-même, dont l'histoire de la philosophie est l'auxiliaire nécessaire.

En une foule de points, la philosophie a besoin d'être faite ou refaite, confirmée ou développée, et, dans tous les cas, contrôlée. Or, sous tous ces rapports, l'histoire de la philosophie lui est tout à fait indispensable. Et d'abord, en ce qui regarde les lacunes de la science, comment les combler sans l'histoire ? S'il est vrai que par l'histoire on vit dans le passé, sans l'histoire on ne vit, on ne peut vivre que dans le présent, on ne sort pas du présent, et, dans le présent, de son lieu, de son centre, de son moi. Or, je le demande, en cet état, quelle est la rare intelligence assez riche par elle-même d'expérience et d'invention, assez prête à tout voir, à tout noter, à tout com-

prendre, à tout embrasser de son regard, pour se suffire à elle-même, et n'avoir besoin d'aucun secours étranger ? Les plus vastes génies y seraient impuissants. Un des plus vastes, sans doute, est celui de Leibnitz : eh bien ! il n'a tant su que parce qu'il a su par l'histoire ; ôtez-lui l'histoire, et voyez à quoi vous le réduisez. Et Descartes lui-même, a-t-il tout tiré de lui, et, pour avoir eu moins d'érudition, moins de critique que Leibnitz, a-t-il vraiment philosophé sans érudition et sans critique ? Descartes avait peut-être assez peu de cette instruction historique qui s'acquiert directement, mais il avait beaucoup de celle qui était comme fondue dans les doctrines qu'il connaissait, qui y était, il est vrai, sans date et sans nom propre, mais qui y était en abondance, et s'y était insensiblement accumulée et résumée. Descartes avait beaucoup de cette espèce d'instruction, et sa pensée en fut nourrie, fortifiée et enrichie. Qu'ont fait Platon et Aristote ? Comment ont-ils philosophé ? Beaucoup sans doute par eux-mêmes, mais beaucoup aussi par les hommes qui avaient philosophé avant eux, et dont ils avaient

étudié les procédés et les systèmes. Il ne faut pas trop, je devrais dire il faut bien peu se fier à son propre et privé sens pour tout découvrir et tout expliquer. On apprend toujours bien plus par les autres que par soi-même, et l'histoire est une leçon que ne suppléent et ne valent nulle force de conception, nulle puissance d'analyse, nulle sagacité et nulle capacité personnelles et isolées : car elle est l'expression d'une force de conception, d'une puissance d'analyse, d'une sagacité et d'une capacité bien autrement étendues, puisqu'elles représentent un nombre infini d'éminentes intelligences. Il n'y a donc, pour la philosophie, qu'à profiter de l'histoire quant aux points de vue nouveaux qu'elle peut avoir à considérer. Les moindres données qu'elle lui emprunte, les plus faibles enseignements, un soupçon, une erreur même, lui sont souvent d'utiles et de précieuses indications ; une erreur peut la mettre sur la trace de la vérité, à plus forte raison quand les lumières qui lui sont transmises sont abondantes et pures. Ainsi, ce qui reste à faire en philosophie ne se fait et ne se peut bien faire sans l'histoire de la philosophie.

Mais quand, au lieu de ce qui reste à faire, c'est ce qu'il y a à refaire que l'on considère dans la science, les mêmes raisons se présentent en faveur de l'histoire de la philosophie. Qu'est-ce que refaire en effet, en matière de philosophie, sinon distinguer, apprécier, rejeter, ou corriger l'erreur? Or, quoique sans doute il soit possible de critiquer soi-même ses propres opinions, d'en reconnaître le faux, de les condamner ou de les réformer, quelle autre facilité n'y trouve-t-on pas quand on les traite par l'histoire, c'est-à-dire quand on les voit, soit de siècles en siècles, soit de pays en pays, soit d'écoles en écoles, reproduites et variées sous une foule de formes, et, sous toutes ces formes, accompagnées et suivies de doctrines contraires, qui en marquent de toute manière le vice et les défauts! Au spectacle si manifeste et si souvent renouvelé du constant discrédit dont elles ont été atteintes, il n'y a plus à se faire illusion, et il doit paraître évident que la vérité n'est pas dans des idées qui ont rencontré constamment de si graves contradictions. Quand on s'aperçoit qu'on a contre soi cette foule de bons esprits, qui cependant n'ont pu avoir les préjugés et les

passions de rivaux contemporains, on se sent tout disposé à les écouter et à leur céder; pour peu qu'on soit d'ailleurs touché de la valeur et de la force de leurs arguments, on se convertit, on se laisse convaincre, on abandonne des croyances qui ont contre elles des noms et des preuves si peu suspects. C'est ainsi que l'histoire donne un continuel enseignement d'impartialité et de sagesse à quiconque la consulte, et qu'elle laisse subsister bien peu d'erreurs tenaces dans les intelligences dont elle devient le guide et la lumière.

Et ce qu'elle fait pour les erreurs à reconnaître et à rejeter, elle le fait également pour les erreurs à éviter; elle vaut autant pour prévenir et écarter celles-ci que pour combattre celles-là; elle préserve du mal aussi bien qu'elle en guérit. Après ce qui vient d'être dit, il n'est pas nécessaire d'en donner la démonstration : car il est clair que l'histoire, en nous mettant sous les yeux tant de systèmes divers qui épuisent à peu près toutes les combinaisons raisonnables de la conception philosophique, nous marque en quelque sorte celles que nous ne devons pas renouveler pour ne pas recommencer

des tentatives infructueuses et désormais condamnées. Je ne ferai qu'une remarque : c'est que souvent la nouveauté, qui est notre principal entraînement aux opinions erronées, perdrait toute sa puissance, car elle ne serait plus la nouveauté, si nous savions par l'histoire que d'autres ont pensé avant nous les mêmes choses que nous, et ne nous laissent que le mérite de les reproduire après eux, peut-être avec moins de force, d'éclat et de grandeur. Nous éviterions sans doute ainsi plus d'un faux système qui, à titre d'invention, peut bien nous plaire et nous charmer, mais qui, à titre d'emprunt, n'a plus pour nous le même attrait. On se laisse séduire à une hypothèse dont on se croit le premier auteur, on n'aurait pas la même faiblesse si on ne s'en croyait que le plagiaire.

L'histoire de la philosophie sert encore à la philosophie de moyen de confirmation.

En effet, à vous, qui philosophez, elle donne à la fois des partisans et des contradicteurs ; or, si vous êtes dans le vrai, et c'est ici ce que je suppose, les partisans qu'elle vous donne vous forment comme une société de penseurs d'élite, qui, amis

et alliés, vous soutiennent, vous appuient, vous fortifient de leur concours. Vous n'êtes plus seul en votre voie, vous avez pour vous et avec vous cette foule d'excellents esprits, avec lesquels vous vivez en rapport et en harmonie. Vous n'êtes plus dans le désert, mais vous communiez dans la vérité avec les intelligences les mieux faites pour vous donner paix et sécurité. Pour moi, je me souviens, si l'on me permet de parler ici de ma propre expérience, que, quand, encore fort ignorant de l'histoire de la philosophie, il m'est arrivé, en commençant à me livrer à cette étude, de reconnaître protégée par l'autorité de grands noms une opinion que je m'étais faite en pensant à part moi, c'était pour moi un plaisir, une satisfaction de conscience que je ne puis bien comparer qu'à la joie qu'on éprouve à se voir estimer par une réunion de choix d'hommes justes et honnêtes. Et moi aussi il me semblait être estimé et approuvé par les sages de tous les temps, dont je recueillais le sentiment; ils constituaient à mes yeux comme un tribunal philosophique, où j'étais heureux de comparaître sans blâme et sans reproche.

Et quant aux contradicteurs, ils ne servent pas moins, pourvu que, comme je le suppose, vous soyez dans le vrai, à vous y affermir et à vous y maintenir. Car, avec eux, vous apprenez à vous garder et vous défendre. Vous êtes prêt à toute attaque, soit de ruse, soit de vive force; et ainsi, grâce à l'histoire, le système que vous soutenez, après avoir passé sous le contrôle et pour ainsi dire sous le feu des diverses objections auxquelles il peut être en butte, est plus sûr que jamais et désormais à l'épreuve. C'est une place forte et bien munie, qui n'a plus à redouter d'ennemis très-dangereux.

Enfin, l'histoire de la philosophie peut être aussi de grand secours pour continuer, développer et perfectionner la philosophie.

Sans cette science, en effet, vous pouvez sans doute savoir où en est votre philosophie, mais non où en est la philosophie; vous pouvez savoir ce que vous avez fait, mais non ce que d'autres ont fait; et ici, ce que d'autres ont fait, c'est Platon qui l'a fait, c'est Aristote, c'est Descartes, c'est Leibnitz, ce sont tous ceux qui, sur leurs traces, ont bien mérité de la science. Or, si vous l'igno-

rez, qu'arrivera-t-il? Que pourrez-vous perfectionner? Votre philosophie, mais non la philosophie. Il n'y a pas progrès en philosophie sans l'histoire de la philosophie (1).

Maintenant concluons. L'histoire de la

(1) C'est à peu près ce que je disais dans ce passage du *Supplément* de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie* :

« La question de l'éclectisme est plus qu'une question de philosophie : c'est une question d'histoire, d'humanité et de providence.

» Il s'agit, en effet, de savoir si dans tout le passé, si aux diverses époques qui le partagent, l'humanité a été si faible et la providence si peu bienfaisante que les esprits même les meilleurs n'aient pas eu leur part et leur lot de vérité.

» Il s'agit, d'un autre côté, de savoir si tout est tellement achevé, si toute science est si parfaite, qu'il n'y ait plus lieu aujourd'hui à faire de l'éclectisme, mais seulement à dogmatiser, à prendre et à passer la vérité une, pleine et entière, l'absolue vérité.

» Si jusqu'à nous il n'y a eu qu'erreur, si depuis il n'y a plus erreur, l'éclectisme est inutile, il est impossible et inapplicable : car il n'y a rien de bon à recueillir là où rien de bon n'a été semé, et il n'y a plus rien à chercher quand tout est trouvé, définitivement trouvé.

» Mais qu'est-ce à dire ? aurions-nous un tel mépris pour nos devanciers, et une telle estime pour nous-mêmes, que nous fissions du genre humain cette division singulière : avant nous rien de bien, depuis nous rien que de bien ?

» Ce n'est le sentiment de personne, et, en parlant d'une telle opinion, je ne la rapporte pas, je la suppose, je l'invente, je l'imagine pour m'aider à raisonner.

» Si donc, et pour long-temps encore, il y a à profiter de

philosophie est utile à la philosophie pour en combler les lacunes, en réparer les er-

l'histoire et à y rassembler de toute part nombre d'excellents matériaux que rapproche et lie enfin un système vrai et bien construit, pour long-temps encore il y a lieu à l'emploi de l'éclectisme. Il se fera de l'éclectisme tant qu'il restera au passé des vérités à lui emprunter, et tant qu'il ne restera pas au présent quelque idée à corriger, quelque vue à élargir.

» Les destinées de l'éclectisme ne sont pas près de finir.

» Nous avons tous ou nous croyons tous avoir notre *criterium* de ce qui *est;* mais que faire de ce *criterium*, et comment l'employer? Nous contenterons-nous de l'appliquer à cela seul qui *est* pour nous, qui date de nous, habite près de nous, et est, en quelque sorte, de notre connaissance particulière? ou ne sortirons-nous pas de notre domaine, toujours, en effet, si borné, quelque étendu qu'il nous paraisse, pour parcourir les vastes terres que possèdent et que se sont partagées les Platon, les Aristote, les Bacon, les Descartes, les Locke et les Leibnitz. Si nous ne cherchons la vérité que près de nous et sur notre propre fonds, il est à peu près certain que, même en nous donnant beaucoup de peine, nous trouverons fort peu de chose; que nous passerons notre temps à retrouver ce qui est déjà trouvé, et à ne pas tout retrouver; à faire tout au plus comme les premiers inventeurs, qui, eux aussi, mais par force, étaient sans précurseurs, par conséquent sans collaborateurs. Tandis que, si nous avons le bon esprit de mettre l'histoire à profit, de compter avec le passé, de ne pas le prendre pour une table rase, mais pour une riche et vaste collection, nous ne sommes plus exposés à tout recommencer *à novo*, à tout faire par nous-mêmes, au risque de bien peu faire; nous avons des maîtres, et de grands maîtres, dont il nous est loisible

reurs, en confirmer les points douteux et en continuer les développements.

d'usurper (je prends le mot en bonne part) les trésors de sagesse, d'expérience et de génie, qu'ils ont amassés pour nous; nous n'avons qu'un soin à prendre : c'est celui d'y choisir, notre pierre de touche à la main, ce qui nous y semble le meilleur, le plus sûr et le plus complet.

»Philosopher n'est autre chose que voyager pour la vérité. Voyagerez-vous sans vous informer si personne avant vous n'a tenté la même entreprise, et quels pays ont été reconnus, quels soupçonnés et entrevus, mal déterminés ou mal décrits ? ferez-vous, quand vous pouvez mieux, comme ceux qui les premiers allèrent sans guide à la découverte ? et, eussiez-vous la bonne étoile et le génie d'un Colomb, irez-vous sur ces mers, sans enseignements ni traditions, quand il ne tiendrait qu'à vous d'assurer et d'abréger la route en vous aidant des lumières des hommes éminents qui vous ont précédés ? ou plutôt ne vous instruirez-vous pas de tous les grands systèmes, et même, si vous le voulez, de toutes les grandes aventures philosophiques, afin de savoir ce qu'a tenté, accompli ou hasardé, le génie de l'humanité en chacun de ses organes, de ses siècles et de ses lieux ? Ce serait, il faut l'avouer, une bien malheureuse incuriosité. La civilisation en général, et la philosophie en particulier, n'eussent fait véritablement aucun progrès considérable si tous les efforts eussent été ainsi individuels et personnels; si chacun, au lieu de faire suite aux travaux de tous les autres, eût sans cesse rompu et brisé avec le passé, et ne s'en fût fié qu'à lui-même de l'œuvre dont il se chargeait.

»Et qu'on ne croie pas que les autres sciences soient plus exemptes que la philosophie de cette condition de leur avancement. Un seul coup d'œil sur leur histoire suffit pour apprendre qu'elles ne sont, dans leur plus haut perfectionne-

Si donc l'histoire de la philosophie a une telle importance pour la philosophie elle-

ment, que la conséquence et le fruit d'une longue et patiente élaboration à laquelle ont pris part successivement, avec des chances diverses de succès, et en profitant toujours les uns des autres, une foule d'esprits de premier ordre, dont les derniers venus ont eu enfin le bonheur de couronner l'édifice. Il y a peut-être eu bien plus d'éclectisme pratique parmi les savants proprement dits, parmi les physiciens, les chimistes et les naturalistes, que parmi les métaphysiciens. Si aujourd'hui il y est moins sensible, c'est que leurs théories sont plus exactes, et qu'en effet il quitte les théories à mesure qu'elles approchent plus de la vérité absolue. — L'éclectisme n'est pas définitif, il n'est que provisoire dans l'ordre des idées humaines; mais il y est, pour bien des jours, provisoire. A quand la fin ? qui le sait ?

» Aussi est-ce particulièrement en philosophie que, pour de longues années encore, il a son rôle nécessaire. Là les questions sont de nature à ne pas être de sitôt résolues pour tous et partout d'une manière incontestée. Elles ne sont donc pas près d'être en état de se passer de l'éclectisme. Mais elles ont reçu nombre de solutions, et beaucoup de bonnes solutions : faut-il laisser là toutes ces explications, les regarder comme non avenues, n'en rien tirer, n'en rien faire, et se mettre, seul et de son chef, à se créer un système ? On pourrait, à l'aide de l'érudition et de la critique, et par une large et sévère reconstruction, en élever un qui, à lui seul, eût les mérites de chacun de ceux dont il tiendrait. Aimerait-on mieux en avoir un qui fût comme tous les autres, qui ne fût pas plus avancé, qui ne fût que l'un d'eux renouvelé, et peut-être renouvelé avec moins de force et de profondeur ? En vérité, ce serait bien mal entendre les intérêts de la philosophie.

même, il est nécessaire d'en bien connaître la méthode et les règles. C'est ce qui

»L'éclectisme peut être faux, peut être faible, et cela par deux raisons : parce qu'il pèche par son *criterium*, qui est inexact ou obscur, et par ses données historiques, qui sont pauvres et incomplètes.

»Mais alors même il est encore un moindre défaut pour l'esprit que cette disposition *égoïste*, qu'on me passe l'expression, à ne penser que par soi-même, et à mépriser toute autre intelligence.

»Que si l'éclectisme mieux entendu est fort à la fois de critique et d'érudition philosophiques, il rend à la science les plus signalés services, il en est l'âme et la vie, et jusqu'à consommation de doctrine, jusqu'au jour de la perfection, il en est le plus sûr et le plus légitime promoteur.

»Il ne serait pas impossible, à la rigueur, de faire toute une philosophie sans le secours de l'éclectisme. Mais ce serait une énormité; et, pour une telle œuvre, il ne faudrait rien moins qu'un génie qui, seul et par lui-même, sans antécédents ni concours, égalât dans ce qu'il a de meilleur le génie des plus grands philosophes, eux cependant qui ne furent forts que par leurs maîtres et l'histoire.

»Or l'esprit humain ne doit pas compter sur une grâce aussi exceptionnelle, et l'éclectisme est bien mieux son fait, parce qu'il n'est, après tout, sous une forme particulière, qu'un procédé naturel et facile à l'humanité, je veux dire le travail par concours et association.

»L'éclectisme, en effet, est la philosophie par association, la philosophie qui, au moyen de la critique et de l'histoire, s'enrichit de toutes les légitimes acquisitions qui appartiennent au passé.

»Et cette philosophie vaut d'autant mieux, qu'elle est plus en communion avec les philosophies antérieures,

m'a déterminé à donner, comme *appendice* et complément à la logique générale, une

qu'elle participe de plus de doctrines, qu'elle a plus de quoi choisir et sait mieux exercer son choix.

» Ainsi, ce qu'on peut reprocher à l'éclectisme de nos jours, c'est, si l'on veut, d'être encore trop circonscrit et trop borné dans ses recherches historiques; c'est de ne s'être pas exercé au moins avec développement sur toutes les époques et tous les systèmes; c'est de n'être pas assez l'éclectisme.

» Mais on ne saurait lui reprocher d'être vraiment de l'éclectisme.

» Je l'appelais tout à l'heure la philosophie par association : ne pourrais-je pas l'appeler aussi la philosophie sans exclusion, et comme une sorte de philanthropie appliquée aux idées vraies de tous les temps et de tous les pays ? Plus elle est large en ses acceptions en même temps que discrète, plus elle embrasse, mais avec choix, plus elle est légitime et pure, plus elle est accomplie.

» Il serait difficile d'affirmer que l'éclectisme ne changera pas, soit sous le rapport du *criterium*, ce qui est moins vraisemblable, soit sous celui de l'érudition, ce qui, à coup sûr, doit arriver. Depuis qu'il est au monde (et il y est depuis long-temps; il y est du jour où il y a eu des maîtres et des disciples, du passé et des juges du passé; il abonde dans Socrate, dans Platon et Aristote), depuis donc qu'il est au monde, il a subi bien des modifications et dans sa règle d'élection et dans sa matière à élection. Aujourd'hui, il est spiritualiste, spiritualiste en partant des données de la psychologie : je crois la direction bonne, je la crois par conséquent durable; mais enfin je conçois qu'il en prenne un jour une autre. D même encore, il se meut dans une sphère d'érudition qui est sans doute assez vaste; mais comment dire qu'il n'ira pas

logique spéciale relative à l'histoire de la philosophie.

et ne s'étendra pas au delà, qu'il n'a pas tout un nouveau monde, le monde de l'orient, jusqu'ici peu connu, à parcourir et à comprendre? Il y a donc chance pour qu'avec le temps il varie et se modifie.

» Mais que s'ensuivra-t-il? Qu'il s'amendera, se fortifiera et se perfectionnera, et non qu'il finira. Il ne finira du moins qu'après s'être pleinement perfectionné, et lorsqu'il pourra être dit que l'humanité du présent a toute la science du passé, qu'elle l'a meilleure et plus vraie, qu'elle a la toute-science et n'est plus en défaut de rien. Jusque là l'éclectisme, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, sera et restera le procédé nécessaire de tout esprit en progrès.

» Comme on le voit, et comme je l'ai dit, l'éclectisme n'est pas pour la philosophie un état définitif; ce n'est pas un but : c'est un moyen, mais ce moyen est pour un long avenir encore, et, de nos jours plus que jamais, d'une indispensable application. L'humanitè n'a pas commencé et ne finira pas par l'éclectisme; mais elle a vécu et elle vivra, elle se développera par l'éclectisme, qui est au monde des idées ce que la sociabilité est au monde des personnes, ou qui n'est, pour mieux dire, qu'une forme de la sociabilité.

» J'ai plus que jamais cette conviction depuis qu'avec bien des difficultés, mais aussi avec bien du bonheur, je pénètre plus avant dans l'histoire de la philosophie. »

Mai 1836.

COURS
DE PHILOSOPHIE.

LOGIQUE.

PLAN DE L'OUVRAGE.

Je veux commencer par exposer et justifier en même temps le plan que je me suis tracé ; mais je ne le puis qu'en expliquant pourquoi je n'ai pas suivi celui qui est adopté dans la plupart des logiques.

Dans la plupart des logiques, l'art de connaître est traité en quatre points principaux, consacrés, le premier, à la conception ou à l'idée, le second au jugement, le troisième au raisonnement, le quatrième à la méthode. Car on y considère cet art comme consistant dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit, *concevoir*, *juger*, *raisonner* et *ordonner* (1).

(1) Port-Royal.

Or, de ces quatre opérations, dont je suppose pour un moment la division exacte, je n'en vois aucune qui ait les attributions d'un des actes de la connaissance qu'il importe le plus de bien régler, je veux parler de l'*induction* ou de la *généralisation*. En effet, d'abord la *conception*, ou la *simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit sans que nous en portions aucun jugement*, ne peut pas être la généralisation, qui n'est pas une simple vue, mais une vue abstraite, ordinairement précédée d'observation et de comparaison, et constamment accompagnée d'affirmation et de jugement. Le jugement, ou cette *action par laquelle notre esprit, joignant ensemble diverses idées, affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre*, n'est pas non plus en lui-même, et réduit à ce qui lui est propre, le procédé en vertu duquel nous saisissons ce qu'il y a de général dans la nature de certains êtres, et la liaison de certains phénomènes. Le jugement suit et appuie la généralisation; il la termine, comme il termine toute espèce de connaissance; il la complète, mais il ne la constitue pas; il n'en est qu'une circonstance. On sait d'ailleurs que ce n'est pas un traité de l'*induction* qui se trouve dans les logiques sous le titre de la *proposition*. Quant au raisonnement, il est évident qu'il n'est pas l'*induction* : raisonner c'est déduire, et déduire n'est

pas induire. Je ne dis rien de la méthode, qui, d'après les termes mêmes dans lesquels on la définit (1), est bien moins une opération qu'une suite d'opérations disposées dans un certain ordre; elle ne peut pas être ce que ne sont pas les opérations dont elle est la suite.

Il y a donc une lacune dans le plan que j'examine : il y manque une partie qui se rapporte à l'induction.

D'un autre côté, faut-il regarder comme quatre opérations distinctes l'idée, le jugement, le raisonnement et la méthode ? Mais d'abord, la méthode, ainsi qu'on vient de le voir, est plutôt une condition des diverses opérations dont elle est l'ordonnance, qu'une opération propre et spéciale, qui soit à l'intelligence, comme le raisonnement, l'observation ou tel autre mode de la pensée; elle ne donne nulles connaissances, mais elle sert à l'acquisition régulière et suivie des diverses espèces de connaissances; elle n'est pas en elle-même telle ou telle faculté, mais le carac-

(1) L'action de l'esprit, par laquelle, ayant sur un même sujet diverses idées, divers jugements et divers raisonnements, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connaître ce sujet. (Port-Royal.)

tère des facultés qui s'exercent légitimement. Aussi n'est-ce pas seulement en une partie de la logique qu'il faut traiter de la méthode, c'est dans toutes également; la logique n'est même au fond qu'un traité de la méthode considérée successivement dans toutes les fonctions de l'intelligence. Quant à l'idée et au jugement, je ne tarderai pas à montrer comment, en réalité, ils sont inséparables; comment jamais il n'y a idée, idée complète s'entend, vue des choses telles qu'elles sont, perception, notion, etc., sans affirmation et jugement; et jamais jugement sans idée, vue des choses, perception ou notion; comment, par suite, il n'y a pas idée et puis jugement, un acte et puis un autre, deux actes à part et successifs, mais un seul et même acte, on ne peut pas dire en deux temps, mais en deux éléments simultanés. Je montrerai pareillement que l'idée-jugement, ou, pour plus simple expression, que le jugement, tout compris, n'est pas quelque mode particulier de l'exercice de la pensée, mais l'effet naturel de tous les modes de cet exercice : car la pensée, par sa loi, de quelque manière qu'elle se déploie, se trouve toujours déterminée à porter un jugement; elle juge quand elle sent; quand elle réfléchit elle juge; quand elle généralise, quand elle raisonne, quand elle se rappelle comme quand elle apprend, quand elle imagine comme quand elle se

rappelle, elle juge diversement, en diverses situations, mais elle juge toujours; elle ne va jamais sans le jugement : il n'y a donc pas lieu, en logique, à deux sections particulières, consacrées l'une à l'idée et l'autre au jugement, puisque l'idée et le jugement ne sont pas deux faits, mais un seul. Il n'y a pas lieu non plus à une section qui ne se rapporte qu'au jugement, puisque le jugement est un fait commun à toutes les formes de l'entendement.

Il y a donc vice de classification dans le plan que je considère; tout ce qui devrait y être n'y est pas, au moins explicitement, et tout ce qui y est n'y est pas dans l'ordre le meilleur; il pèche d'abord par omission, il pèche ensuite par confusion. C'est, comme on dirait en termes de logique, une division incomplète et dont les membres divers rentrent les uns dans les autres.

Le plan que je propose est-il plus satisfaisant? Je l'espère, puisque je le propose; toutefois je ne le donne que comme un essai, qu'on pourra modifier, perfectionner, corriger, ou même, si l'on veut, rejeter; qu'on devra d'ailleurs estimer moins par la manière dont il sera esquissé que par celle dont il sera développé.

Et d'abord je dois donner ou plutôt rappeler

la définition de la logique telle qu'elle se trouve exprimée en plus d'un endroit de ma préface. Qu'est-ce donc que la logique? Ce n'est pas, à prendre les termes dans leur plus exacte précision, *l'art de penser* tout entier; ce n'en est qu'une partie, dont les deux autres, relatives à la poésie et à l'éloquence, comme la logique l'est à la science, sont la poétique et la rhétorique : elle est l'art de penser appliqué à la vérité, l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, et plus simplement l'art de connaître.

Or il n'y a pour l'esprit que deux grands actes de connaissance, celui qui fait les principes et celui qui fait les conséquences, la généralisation et le raisonnement, ou l'induction et la déduction; les autres ne sont que des moyens ou des éléments de ceux-là; ils s'y rapportent comme à leur but, ou s'y rattachent comme à leur tout; ils n'en sont que des dépendances, des conditions ou des instruments. Ainsi la simple perception, soit interne, soit externe, l'observation qui lui succède, la comparaison qui vient ensuite, le souvenir nécessaire à l'observation et à la comparaison, l'imagination, pour la part qu'elle peut prendre à la science, tout aboutit et se réfère à le généralisation, qui est elle-même l'acte final, auquel se lient tous les autres; et de même le raisonnement,

dont, par exemple, la comparaison, aidée du souvenir, est la condition essentielle. Tout revient donc véritablement à l'un ou à l'autre de ces actes; tout concourt et s'ordonne en vue de l'un ou de l'autre; ils président ensemble à toute l'œuvre de la connaissance, qui n'est en effet qu'un système de principes et de conséquences, de théories et d'applications, de généralités et de conclusions tirées de ces généralités.

Il ne doit donc y avoir en logique que deux groupes de règles, les unes relatives à la généralisation et à tout ce que comprend la généralisation, les autres relatives au raisonnement et à tout ce que comprend le raisonnement.

Si donc on veut faire de la logique un partage légitime, il suffit d'abord d'y tracer deux sections principales, celle de l'art de généraliser, et celle de l'art de raisonner, lesquelles contiennent tout ce que contiennent celles des traités dont j'ai parlé, contiennent davantage, et dans un ordre mieux justifié.

Puis, dans la section de la généralisation, il pourra y avoir un chapitre où se placeront quelques réflexions sur l'usage et les caractères de la généralisation *à priori* et la nécessité de ne pas

la confondre avec la généralisation *à posteriori*. Celle-ci sera naturellement l'objet et l'occasion d'un plus grand nombre de préceptes : car, comme elle est précédée de l'observation et de la comparaison, il sera nécessaire de parler d'abord de l'une et de l'autre de ces opérations, pour passer ensuite aux considérations qui la regardent plus spécialement. De là trois nouvelles divisions, plus ou moins étendues, dont on voit aisément la place et les rapports.

Quant à la section du raisonnement, après un chapitre consacré au rapprochement, à la distinction et à l'appréciation relative de ce procédé de la science et de la généralisation, il pourrait y en avoir plusieurs autres qui correspondraient dans leur suite aux diverses manières d'expliquer le raisonnement et ses règles; s'ils ne s'y trouvent pas matériellement, c'est parce que je n'ai pas cru que chacun d'eux eût assez de développement pour qu'il fût nécessaire de le marquer par un titre à part; ils s'y trouvent logiquement, et on n'aura pas de peine à les reconnaître dans leur suite et leur liaison.

Je ne parle pas de plusieurs parties accessoires ou secondaires qui se placent naturellement dans l'une ou l'autre de ces sections : elles y sont en

leur lieu et y viennent à leur rang ; on s'en apercevra à l'occasion.

Aux deux grandes sections dont je viens de parler j'en ai joint une troisième, qui leur sert de complément. C'est donc une section à part, dans laquelle en différents chapitres j'ai traité successivement de la mémoire, de l'imagination, de la foi au témoignage des hommes, de la sensibilité, du langage, de l'habitude, de l'ignorance, du préjugé, de l'erreur, de leurs causes et de leurs remèdes dans leurs rapports avec la science, avec les deux grands actes de la science, la généralisation et le raisonnement.

Dans ce plan n'est pas comprise toute une partie de cet ouvrage, à laquelle cependant j'attache quelque importance : je veux parler de celle où j'expose la méthode propre à l'étude de l'histoire de la philosophie. Elle ne rentre en effet dans aucune des sections qui précèdent ; mais comme elle n'est qu'une application de la logique elle-même, voici sommairement ce que, sous le titre d'*appendice*, elle contiendra de plus important :

1° Une première section sur l'art de généraliser dans l'histoire de la philosophie ;

2° Une seconde section sur l'art de raisonner dans la même science;

3° Une troisième section sur les difficultés de ce double art, et sur quelques uns des résultats auxquels il peut conduire.

Je diviserai en général les sections en chapitres, et, quand il y aura lieu, les chapitres en paragraphes.

Maintenant, j'entre en matière, et je commence par quelques explications sur l'idée et le jugement.

PREMIÈRE SECTION.

DE L'ART DE GÉNÉRALISER.

CHAPITRE PREMIER.

Quelques explications préalables sur l'idée et le jugement. — Ce que ces deux faits sont l'un à l'autre.

C'est en effet une question qui me paraît avant tout devoir être nettement résolue. Toute la logique, qui au fond n'est que l'art de bien juger, présuppose en principe une théorie du jugement dont elle tire les règles relatives au bien juger. J'ai d'autant plus de raison de donner ici cette théorie, ou du moins d'y revenir, que je ne crois pas que dans la *psychologie*, où était sa vraie place, elle ait été présentée avec des développements suffisants ; elle ne pourra que gagner à être reprise et traitée avec plus de rigueur et d'étendue. J'ajouterai que, comme elle diffère au moins dans sa généralité de quelques autres théories touchant le même fait, il ne sera pas hors de propos de justifier par quelques explications l'opinion que je proposerai.

Il n'est pas rare de voir le jugement considéré par les philosophes comme un phénomène à part, qui, complet en lui-même, a son caractère propre et résulte d'une faculté spéciale de l'intelligence.

Il n'est pas rare non plus de le voir pris en différents sens et défini par ceux-ci autrement que par ceux-là. Je n'ai pas besoin pour le prouver d'entrer dans aucuns détails.

Je regarde comme constantes ces deux manières de voir touchant le jugement.

Or, je soutiens qu'elles ne sont ni l'une ni l'autre exactes. Je soutiens d'abord que le jugement n'est pas un phénomène à part, qui suppose dans l'esprit une faculté spéciale, la faculté de juger; mais qu'il se lie à toutes les facultés, qu'il tient à toutes leurs opérations, qu'il en est le complément et la terminaison naturelle; en sorte qu'il est bien moins un mode distinct de la pensée que la condition finale des divers modes de la pensée. Tout à l'heure je le montrerai.

Je soutiens ensuite que le jugement, si l'on fait abstraction des raisons qui le déterminent et des antécédents qui le préparent, identique en lui-même, n'est jamais qu'une affirmation, qu'une

adhésion de la pensée à la réalité de ce qu'elle saisit. Juger, c'est toujours juger, quels que soient les motifs du jugement. C'est aussi ce que je montrerai.

Et d'abord le jugement est la conséquence nécessaire et, comme je l'ai dit, la terminaison de tous les actes de l'entendement; il est chacun d'eux en sa fin, en sa consommation et en son achèvement; il n'est rien par lui-même. On ne juge pas absolument, et comme s'il ne fallait pour cela ni percevoir, ni observer, ni comparer, ni généraliser, ni raisonner, ni se souvenir, ni enfin imaginer; on perçoit et on juge, on observe et on juge, on compare et on juge, et ainsi de tout le reste. Percevoir, observer, comparer, etc., sont autant de manières de voir qui impliquent nécessairement et entraînent le jugement; le jugement ne va jamais seul.

En effet, lorsque, au moyen des sens ou de la conscience, et par suite de l'impression que fait sur moi la vérité, je viens à percevoir instinctivement un objet particulier, je crois sans doute à cet objet, mais je n'y crois pas en vertu d'un autre fait que la perception; rien ne s'ajoute en moi à la perception pour constituer la croyance. La croyance n'est que la perception poussée à son dernier terme; une seule et même faculté préside à

tout le phénomène, faculté qui serait en défaut et ne se développerait pas jusqu'au bout si finalement elle ne jugeait pas.

Et il en est tout-à-fait de même lorsque, après avoir une première fois vu et jugé un objet, j'y reviens pour le revoir et le juger de nouveau. Dans la réflexion comme dans le sentiment, le jugement est toujours ce sans quoi la connaissance serait vaine, ou ne serait pas; il n'est que la connaissance développée et poussée jusqu'à l'affirmation.

Il n'est pas et ne peut pas être autre chose dans la comparaison. Comparer, c'est observer deux objets à la fois et chercher les rapports qu'ils peuvent avoir entre eux. Or, le résultat de cette opération, que du reste je ne décris pas, parce que ce n'est pas ici mon but et que je l'ai fait d'ailleurs en *psychologie*, est une vue par laquelle on saisit à la fois les différences et les ressemblances des objets rapprochés. Cette vue ne serait pas entière, ce ne serait pas une vraie vue, si elle n'était finalement décisive et affirmative. De sorte qu'ici encore le jugement n'est que la suite et le complément de la faculté de connaître, s'étendant à plusieurs termes, au lieu de se borner à un seul.

Pour ce qui est de la généralisation, qu'on la

considère dans son procédé *à priori* ou *à posteriori* (1), il paraîtra évident qu'en aboutissant à l'affirmation des vérités qu'elle constate, elle ne fait que suivre son cours et arriver au jugement comme à sa fin naturelle; en sorte que ce jugement ne lui survient pas après coup comme un élément étranger, qu'elle s'associerait par addition; il lui vient d'elle-même, il n'est qu'elle-même arrivée à l'état d'affirmation, c'est-à-dire de pleine conception.

Je raisonne, et d'un principe je tire une conséquence, c'est-à-dire que je l'affirme comme sortant de ce principe. Or ai-je besoin pour l'affirmer d'autre chose que du raisonnement? N'est-ce pas la même faculté qui commence, continue et consomme toute l'opération?

Voilà pour ce qui regarde les facultés qui, à proprement parler, constituent le connaître; toutes ont en elles le jugement, toutes jugent quand elles consomment chacun des actes qui leur sont propres.

Il en est de même de la mémoire.

(1) Je suppose qu'on comprend ces expressions : elles résument des explications données en *psychologie*.

En effet, que faisons-nous quand nous nous rappelons un objet? Nous affirmons qu'il a été, mais nous ne l'affirmons pas par un autre acte que le souvenir même qui nous le représente; nous nous souvenons avec affirmation, et le jugement est compris dans le fait total de la mémoire, il en marque le point d'arrêt. C'est donc la mémoire qui juge, ou plutôt c'est l'intelligence, c'est la raison elle-même qui, sous la forme de la mémoire, certifie l'existence d'une réalité passée, comme sous celle de la perception elle certifie l'existence d'une réalité présente, comme sous toutes ses formes elle certifie son rapport avec les réalités qu'elle voit ou revoit.

C'est pourquoi, même comme imagination, elle ne cesse pas d'avoir sa foi, et de croire que ce qu'elle conçoit est une fiction de son fait, et non l'expression de la vérité. Et lors même que, contrairement à sa conduite habituelle, troublée, hors d'elle-même, elle ne se possède plus assez pour échapper à l'illusion, et qu'elle prend pour réel ce qui n'est qu'imaginaire, alors encore, en se trompant, elle continue à juger; elle juge mal, mais elle juge : tant il est vrai que le juger est une circonstance inhérente à tous ses modes d'exercice, et qu'elle ne remplit pas une de ses fonctions sans y paraî-

tre en dernier lieu comme puissance d'affirmation.

Et pour clore par un dernier exemple toute la suite des observations que je viens de présenter, n'est-ce pas encore évidemment de cette manière qu'elle procède dans la confiance qu'elle accorde au témoignage des hommes? Cette confiance, on peut même le dire, implique croyance sur croyance : et d'abord croyance en soi, car sans cela il n'y a rien; croyance en soi comme témoin, et témoin digne de foi; croyance en son semblable au même titre; application de cette croyance à tel ou tel cas particulier, et par suite acceptation, sur la parole qui l'exprime, de la vérité témoignée. Or, dans tout ce travail, il n'est presque aucun de ses pouvoirs que la raison ne mette en jeu : perception, induction, déduction et mémoire, elle fait tout concourir au but qu'elle se propose; et cependant à chaque acte elle porte un jugement; elle affirme au premier, elle affirme au second, elle affirme au troisième, etc., etc.; elle affirme jusqu'au bout, tant il est vrai, encore une fois, que l'affirmation ou le jugement n'est pas quelque chose en soi, mais une simple circonstance des phénomènes auxquels il se lie, la propriété commune de tous les faits de l'intelligence arrivés à leur terme.

Veut-on une comparaison qui, s'il en était besoin, achève d'éclaircir ma pensée? Je la prends dans un ordre de choses on ne peut plus familier. Quand je marche et que je fais un pas, je lève le pied et je le pose; ce sont là deux circonstances d'un seul et même mouvement, sans l'une ou l'autre desquelles ce mouvement ne serait pas ou serait incomplet: sans la première il ne commencerait pas, il ne finirait pas sans la seconde. Eh bien! il en est de même, si l'on peut ainsi parler, des pas que fait l'esprit: dans toutes ses opérations il y a le commencement et la fin, il y a le lever et le poser du pied; et le poser c'est le jugement, qui n'est autre chose que la pensée s'affirmant et prenant assiette.

Par tout ce qui précède on peut déjà voir quelle est la nature du jugement; cependant il n'est pas inutile de continuer de l'analyser pour s'en former une idée plus complète et plus nette.

Mais je dois commencer par remarquer que, s'il me fallait dans cet examen le prendre en lui-même et abstraction faite des actes auxquels il tient, je n'aurais rien à en dire si ce n'est qu'il est le jugement; je ne saurais l'expliquer, car il n'y aurait rien de plus simple; je me bornerais à le constater, et ne chercherais pas à le définir. Mais en le pre-

nant avec ses antécédents, et comme partie de divers tous, dont il est l'élément complémentaire et final, il est possible d'en rendre compte, et de le déterminer avec quelque précision.

Or, d'après cette manière de le considérer, je soutiens que le jugement est, mais n'est pas exclusivement, ce que quelques philosophes ont pensé; il a plus de généralité qu'ils ne lui en accordent dans leur opinion. Ainsi, par exemple, dans beaucoup de cas il est sans doute l'affirmation de la convenance ou de la disconvenance de deux objets mis en présence; mais dans beaucoup d'autres cas il ne résulte nullement du rapprochement et de la perception des rapports de deux termes; il ne porte que sur une chose dont il affirme les qualités. Je ne pense pas non plus qu'on l'explique d'une manière suffisamment exacte quand on le présente comme la combinaison de deux notions préalables acquises toutes deux séparément, et relatives, la première au sujet, pris à part, et la seconde à l'attribut, également pris à part. Ce peut être là son apparence, vu à l'état de proposition, et de proposition empruntée aux langues analytiques; mais ce n'est point là le jugement vivant et en action, tel qu'il sort tout organisé de l'entendement qui le produit : c'est le squelette du jugement, lequel en effet décomposé peut

bien paraître résulter de deux idées prises à part et rapportées l'une à l'autre, mais qui en réalité et dans sa vraie nature est autrement constitué.

Il y a jugement dans la perception, la comparaison, la généralisation, le raisonnement, la mémoire, l'imagination, et la croyance au témoignage d'autrui. Qu'est-ce que le jugement dans tous ces cas? Affirmation avec idée.

En effet, d'abord, lorsque nous percevons, nous affirmons parce que nous voyons les objets particuliers qui s'offrent aux sens ou à la conscience; tant que nous n'en avons aucune notion, ils sont pour nous comme s'ils n'étaient pas, et nous n'en portons aucun jugement. En l'absence de toute lumière, nous ne nous abstenons pas, ce n'est pas le mot, car il n'y a de notre part aucun effort de volonté, nous restons dans la plus complète et la plus inerte indétermination. Mais dès que nous commençons à sentir, si peu que ce puisse être, dès que les choses destinées à l'une ou l'autre perception, d'invisibles qu'elles étaient, devenues visibles à quelque degré, ont action sur l'esprit par l'évidence qui leur est propre, la pensée excitée s'éveille, se déploie, et d'un trait arrive au terme de l'acte qu'elle accomplit; elle a la foi avec le sentiment; et quand plus tard, se recueillant

sous l'impression qu'elle a reçue, curieuse et studieuse, elle cherche par l'attention à connaître nettement ce qu'elle ne connaissait que vaguement, avec une conception plus distincte elle a une plus ferme conviction, et le jugement né de l'idée s'est modifié avec l'idée, il a pris un caractère plus rationnel et plus logique. Tel est en effet le rapport d'un de ces phénomènes à l'autre, ou plutôt de ces deux circonstances d'un seul et même phénomène, que le jugement est toujours en raison de l'idée, ou même qu'il est l'idée avec le degré de certitude qu'elle entraîne après elle. Ainsi, des êtres individuels, considérés dans leur individualité, nous n'affirmons que ce que nous voyons et de la manière dont nous le voyons.

Il en est de même de ces êtres pris non plus en eux-mêmes, mais dans les rapports qu'ils ont entre eux. Tant que nous ne les avons pas comparés, comme nous ne savons rien de leurs qualités semblables ou dissemblables, nous n'avons rien à en dire; point de jugement de relation à défaut de vue de relation. Mais à peine commençons-nous à les rapprocher dans notre esprit, et à noter leurs divers points de convenance ou de disconvenance, qu'aussitôt nous jugeons, et que, dans la comparaison comme dans la perception, le jugement est affirmation, affirmation avec idée.

Ai-je besoin de montrer qu'il en est de même dans la généralisation et de même aussi dans le raisonnement? Mais d'abord le raisonnement n'est au fond qu'une comparaison : son résultat ne peut donc être que le résultat même de la comparaison, une affirmation de relations. Et quant à la généralisation, jamais on ne donne son assentiment à une classe ou à une loi sans avoir la conception de cette classe et de cette loi, et alors c'est toujours voir et affirmer ce qu'on voit.

Enfin, quand nous nous souvenons, quand nous imaginons, quand nous croyons au témoignage d'autrui, et que, dans chacune de ces circonstances, nous portons un jugement, le porterions-nous si nous n'avions l'idée de l'objet rappelé, celle de l'objet imaginé, celle enfin du témoignage ?

Ainsi se vérifie, dans tous les cas, l'opinion que le jugement n'est que l'idée avec affirmation, ou l'idée affirmée.

Mais l'idée, qu'est-elle elle-même? qu'est-elle quand elle est entière, concrète, synthétique, telle, en un mot, qu'elle paraît lorsqu'elle naît dans l'entendement? Elle n'est point une idée en deux parties distinctes, deux idées divisées, re-

gardant l'une le sujet, l'autre l'attribut du sujet; elle n'est pas substantive, et puis adjective : elle ne prend cette apparence que quand, traitée par l'abstraction, décomposée par l'analyse, elle passe de son état naturel et réel à son état artificiel, de l'ordre psychologique à l'ordre logique. Alors, en effet, il semble qu'elle ne soit pas une, mais double; qu'elle ait un double objet; que l'esprit en se la formant pense d'abord à la substance, puis au mode de la substance, enfin au mode et à la substance réunis et combinés. Les langues et les dictionnaires peuvent tromper sous ce rapport, parce qu'ils présentent comme isolées ou au moins comme successives les notions d'être et de qualité. Mais alors encore il est aisé de retrouver dans les mots la trace du fait intime. Car que signifie le substantif? La subtance, sans doute, d'une manière déterminée, mais aussi, quoique moins expressément, une collection de qualités. Et l'adjectif, de son côté? L'attribut, sans contredit, mais aussi le sujet, quoique moins directement. Mais ce sont surtout les mots combinés dans le discours qui montrent bien comment, dans l'esprit, tout se tient et s'enchaîne. Alors, en effet, il n'y a pas un mot qui aille seul et sans liaison; qui, principal ou secondaire, à un titre ou à un autre, à telle place ou à telle autre, ne fasse partie d'un tout, ou plutôt d'un ensemble, d'un système, d'un méca-

nisme dans lequel, quel que soit son jeu, il est une pièce en rapport et en convenance avec d'autres pièces; de telle sorte que, pour si peu qu'il contribue à l'ensemble et à la somme de l'expression, s'il venait à y manquer, il y laisserait un vide. Tant il est vrai que tout importe dans cette suite d'énonciations, toutes liées les unes aux autres. Le discours est à la pensée, cette vie de l'intelligence, ce que le corps est à l'âme, cette vie de tout notre être; il est aussi un organisme, dont on ne peut rien retrancher, sous peine de mutilation. Les substantifs, les adjectifs, les verbes, etc., sont dans l'un précisément ce que sont dans l'autre les os, les muscles, les tendons, les nerfs, etc.; et des lois certaines et fixes règlent, pour l'un comme pour l'autre, le nombre, l'ordre et les fonctions des parties dont ils se composent. L'appareil verbal est comme l'appareil vital; il n'y a rien d'arbitraire dans sa constitution et son action; tout y est compté, pesé et logiquement coordonné. Si donc il en est ainsi, et qu'il y ait dans le langage, lorsqu'il est l'image véritable de ce qui se passe dans l'esprit, une pareille unité, c'est que cette unité est aussi dans l'essence de l'esprit, et que, comme on ne parle pas sans parler d'une chose et de ses qualités, on ne pense pas sans penser à une chose et à ses qualités; avec cette différence toutefois que, quand on parle, les paroles, se suc-

cédant les unes aux autres selon les lois et le génie des idiômes auxquels elles appartiennent, expriment, tantôt dans un ordre, tantôt dans un autre ordre, les idées qu'elles doivent rendre; tandis que, quand on pense, on ne se met pas à penser d'abord au sujet et puis à l'attribut, mais d'un seul et même coup au sujet et à l'attribut, pris dans leur étroite union. Tout est simultané dans l'acte par lequel on juge, et quand on exprime les élémens qui entrent dans cet acte par un terme et puis par un autre terme, ce n'est pas pour noter par la place des termes la place de ces élémens, leur antériorité ou leur postériorité, c'est tout simplement pour noter leur distinction et leur relation. L'acte tout entier se fait d'un trait; mais, par la force des choses, il s'énonce en plusieurs termes, excepté toutefois les cas où l'expression vient si vive, si prompte, si parfaitement synthétique, qu'elle va comme la pensée et ne divise pas extérieurement ce qui est uni intérieurement. Tout se groupe et coexiste dans le jugement pris en lui-même; tout y arrive en même temps, et, s'il y a des intervalles, des divisions de durée d'un jugement en un autre, il n'y en a pas dans un même jugement. La succession n'est pas dans la manière dont est produit chaque jugement en particulier, mais dans l'ordre selon lequel chacun d'eux est produit; l'esprit ne les accomplit pas tous en même

temps, mais c'est en un même temps qu'il accomplit chacun d'eux. Il ne faut pas s'y tromper, dans un acte complexe, c'est-à-dire dans plusieurs actes qui n'en font un qu'en apparence, il y a quelque chose qui précède et quelque chose qui suit : cela doit être, puisqu'il y a au fond pluralité et division. Mais, quand un acte n'est qu'un acte, quand il n'est que le fait dans lequel l'esprit juge qu'une chose est telle ou telle, il n'y a plus d'avant ni d'après, l'avant et l'après ne sont plus possibles : car il n'est pas possible de juger qu'une chose est telle ou telle sans voir simultanément qu'elle est et qu'elle est telle. Supposer qu'on la voit d'abord comme une chose, et puis comme telle chose, et réciproquement, serait supposer qu'on conçoit la substance sans la qualité ou la qualité sans la substance, une qualité qui n'appartiendrait à rien, ou une substance qui ne serait rien.

Du reste, comment expliquer la division apparente et la succession dans le discours des éléments du jugement ? Par l'intervention de l'analyse et l'artifice de la réflexion. En effet, dans le principe, l'expression, vive et naïve comme la pensée qu'elle rendait, avait presque l'unité et l'instantanéité de la pensée ; et, aussi peu que possible divisée et successive, elle semblait la pensée même, traduite par un mouvement qui, s'il n'é-

galait pas, imitait du moins la simplicité et la rapidité de l'acte intellectuel.

Telle fut l'expression tant qu'elle demeura instinctive, inspirée, naturelle, éminemment synthétique. Les langues anciennes en font foi, et surtout les langues primitives, au moins comparativement aux langues modernes et analytiques. Cependant, il était de l'essence, ainsi que de la perfectibilité et de l'utilité de l'expression, de ne pas rester en l'état où d'abord elle se présentait, mais de se modifier peu à peu, de se nuancer par degrés, de se varier enfin de manière à suffire à tous les besoins de la raison développée; et, comme sa loi de mutation n'était et ne pouvait être qu'une loi de décomposition, dont l'effet, tout en maintenant l'ordre entre les parties décomposées, devait être de les mettre, d'une manière plus explicite, les unes hors des autres et les unes après les autres, il arriva bientôt qu'elle se divisa en expressions accessoires et partielles, qui elles-mêmes se partagèrent en nouvelles fractions, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin tous les détails du jugement fussent accusés distinctement, et nettement représentés par tous les éléments de la proposition. Il y eut donc des mots pour signifier successivement le point de vue substantif, le point de vue adjectif, et le rapport

de l'un à l'autre; il y en eut pour signifier toutes les circonstances possibles de l'un et l'autre points de vue, et du rapport qui les liait; il y en eut plus ou moins selon l'âge et le génie des idiomes divers. De cette manière, l'expression, d'abord toute d'une pièce, et à la fois substantive, adjective et copulative, devint plusieurs expressions, devint le substantif, l'adjectif, le verbe, et ce qui rattache, comme complément, à ces trois termes élémentaires. On répéta l'opération sur l'expression de chaque pensée; et, pour ne pas perdre en les créant les richesses qu'on acquérait, on recueillit, on consigna, on rangea selon un certain ordre, dans des espèces de registres, tous ces mots détachés du composé primitif. Quand on les eut ainsi abstraits, et qu'au lieu de les regarder dans le discours lui-même, là où ils n'auraient paru que ce qu'ils sont, les éléments d'un tout, on les regarda dans les dictionnaires qui les présentaient comme s'ils exprimaient chacun une idée à part, on put supposer que les idées étaient à peu près dans les intelligences comme les mots dans les dictionnaires; qu'elles y étaient les unes substantives, les autres adjectives, les autres copulatives, et toutes antérieures au jugement qu'elles devaient servir à composer; on put oublier que dans les langues on n'avait pas d'abord été des mots pris isolément aux mots unis en proposition,

mais des mots unis en proposition aux mots pris isolément; du dictionnaire au discours, mais du discours au dictionnaire; on put par suite, assimilant la pensée à la parole et la marche de la pensée à celle de la parole, concevoir que les idées à l'état de dictionnaire préexistaient aux idées à l'état de discours, que leur progrès naturel consistait à passer de leur isolement primitif à leur réunion ultérieure dans la combinaison du jugement, et qu'ainsi, au lieu d'être d'abord ce qu'elles sont en effet, de pleines et entières idées, de véritables jugements, elles n'étaient que des éléments, des fractions de jugements. On fut dupe d'une double erreur : on se trompa sur les idées, parce qu'on se trompa sur les langues; on comprit mal la vraie nature et la vraie loi de celles-ci, et par suite la vraie nature et la vraie loi de celles-là; on crut pour les unes comme pour les autres qu'elles avaient débuté par l'ordre analytique, tandis qu'elles ont débuté par l'ordre synthétique. De là l'hypothèse d'idées premières qui, sans être par elles-mêmes ni complètes ni affirmatives, le deviendraient ensuite en se rapprochant, et en se constituant en jugement. Mais les choses ne se passent pas ainsi, comme je l'ai déjà démontré; et il suffit de s'observer avec un peu d'attention pour se convaincre que jamais on n'a l'idée d'un objet sans voir cet objet comme

réel et comme qualifié, sans le concevoir à la fois dans son être et sa manière d'être. Quelle idée par exemple chacun a-t-il de son âme, quelle idée de son corps, quelle idée de quoi que ce soit qui ne comprenne à la fois l'existence et la qualité? Mon âme, je ne la sens que comme substance de quelque attribut, que comme cause de quelque acte; je ne la sens jamais comme pure essence, non plus que comme pure force: je la sens dans sa vérité comme une force-substance qui *est*, *vit*, et *agit*, et qui est, vit et agit de telle ou telle façon. Et de même, mon corps, je ne le perçois que comme sujet de certaines propriétés, que comme agent ou instrument de certaines opérations; et de tout il en est de même. Dès que je connais, c'est certainement quelque chose que je connais, et ce quelque chose est une chose déterminée, modifiée, et qualifiée de quelque façon; de tout ce que je connais, je sais toujours que cela *est*, et que cela est de telle ou telle manière, sans que jamais je commence par saisir l'être sans la manière d'être, ou la manière d'être sans l'être. Encore une fois, mon esprit ne sépare point en pensant le mode et la substance; il les prend comme Dieu les a faits, unis et joints ensemble par un lien indissoluble. Sans doute il est des objets dont je n'ai pas dès le principe une pleine et entière idée, et qu'il me faut longuement et péniblement étudier pour

enfin les connaître sous tous leurs points de vue, et il y a là sans contredit développement successif, éclaircissement graduel, perfectionnement progressif de l'idée que j'ai conçue; mais il ne faut pas croire que le progrès consiste en un tel acte, qu'après avoir considéré les objets comme réels, je les considère ensuite comme modifiés dans leur réalité. Je les vois d'abord et d'un seul coup comme réels et comme modifiés; mais je n'ai d'abord qu'une notion indistincte et confuse de leur réalité et de leurs modifications, puis j'y réfléchis pour m'éclairer, et, à mesure que je m'éclaire, je juge que ces objets sont tels, et tels encore, et ainsi de suite, jusqu'à ce que je les aie complétement analysés. Or, dans toute cette opération, il ne m'arrive pas de saisir les êtres sans leurs qualités ou réciproquement, mais les êtres avec leurs qualités, avec plus ou moins de qualités selon que je les regarde et les observe sous plus ou moins de points de vue.

Ces remarques s'appliquent parfaitement à toutes les idées particulières et purement individuelles; elles ne s'appliquent pas moins bien aux idées comparatives. En effet, quand vous comparez, quels objets avez-vous en vue? Des êtres avec des qualités; seulement, d'après leurs qualités, vous les déclarez tour à tour analogues ou divers, sem-

blables ou dissemblables. Vous avez sous les yeux deux ou plusieurs termes à rapprocher. Que sont ces termes ? Des choses dont vous savez déjà ce qu'elles sont ; vous les rapprochez telles qu'elles sont, ou telles du moins qu'elles vous paraissent, et vous cherchez si, tout compris, existence et modes d'existence, elles conviennent ou disconviennent. Dès que vous l'avez découvert, vous avez votre idée comparative et relative, idée de sujets qui, par leurs attributs, se rapprochent ou se repoussent.

L'idée générale est également une conception compréhensive de la substance et du mode : car elle répond à un type, qui est comme la représentation et l'expression abstraites d'un certain nombre d'objets qui ont des caractères communs. Or, le type qui les résume doit lesreproduire en les résumant, et, par conséquent, avoir en lui de leur être et de leurs manières d'être : d'où il suit que l'idée qui répond à ce type est celle d'un être général à manières d'être générales ; et que, sauf la différence qui tient à la généralité, elle est, comme l'idée individuelle, la notion d'une chose et des qualités de cette chose. Avoir l'idée générale de l'animal ou de telle autre espèce d'êtres, ce n'est pas seulement avoir l'idée d'une pure existence, c'est aussi avoir celle de ses attributs ; et,

si on énonçait cette idée dans toute sa vérité, on ne dirait pas simplement : l'animal, la plante ; mais l'animal est doué de telles et telles propriétés, et la plante également ; de même que, pour énoncer le sens complet de l'idée de tel animal ou de telle plante, on ne se bornerait pas à ces mots : ce cheval, cette rose ; mais on ajouterait nécessairement : ce cheval est agile, cette rose a du parfum. En d'autres termes, quand nous généralisons, et que nous parvenons par la généralisation à trouver des genres et des lois, nous pensons à quelque chose en pensant à ces vérités ; et penser à quelque chose c'est penser à une chose qui *est* telle ou telle, qui *est*, et qui *est modifiée*.

Je n'insisterai pas pour faire voir que ce qui est vrai de toutes les idées que je viens d'examiner l'est également de toutes les autres, de celles de raisonnement, de mémoire, etc. Les exemples que j'ai donnés suffisent pour mettre le fait hors de doute.

Il est donc permis de conclure que l'idée, dans l'esprit, dans son développement spirituel, est relative à la fois au sujet et à l'attribut, et qu'elle ne les saisit pas isolément, mais dans leur étroit et constant rapport.

S'il en est ainsi, le jugement, qui, comme il a été établi, n'est que l'idée avec affirmation, peut bien être défini l'affirmation d'un objet conçu comme tel ou tel.

Et, comme il a en outre été prouvé qu'il n'est pas une idée qui, achevée et complète, n'entraîne affirmation, je dirais volontiers, pourvu qu'on prît bien mes paroles dans le sens que je leur donne : Le jugement et l'idée sont une seule et même chose, un seul et même fait, dans lequel deux circonstances, celle de voir et celle de croire, sont plus particulièrement marquées, la première dans l'idée, et la seconde dans le jugement. Juger, c'est avoir une idée; avoir une idée, c'est juger. Pour qu'il n'en fût pas ainsi, il faudrait qu'il y eût idée, idée pleine et entière, à l'état de pure appréhension, c'est-à-dire sans affirmation, et c'est ce qui n'est pas; ou jugement sans idée, sans notion ni vue quelconque, et c'est également ce qui n'est pas.

Telle est la manière dont il me semble qu'on doit entendre le jugement. Je la crois conforme à l'observation; et, pour revenir à mon sujet, j'ajoute qu'elle n'est pas inutile à la simplicité et à l'exactitude des principes de la logique.

CHAPITRE II.

Des motifs des jugements. — Des divers *criterium*.

Et d'abord elle peut servir à résoudre avec clarté les questions des motifs ou des raisons déterminantes des diverses espèces de jugements.

Quels sont, en effet, ces motifs? Entend-on par motif la cause première dont l'action provoque et excite en nous la faculté de juger? Le motif est externe; il n'est pas en nous, mais hors de nous; il est dans les choses elles-mêmes, qui, devenues intelligibles, ne *sont* plus seulement, mais se *montrent*, paraissent, agissent sur l'esprit, et le déterminent à sentir, à percevoir, à connaître, à faire enfin acte de jugement; il est dans la propriété qu'ont ces choses d'être visibles, il est dans leur intelligibilité, il est leur évidence. L'évidence, à quelque degré et par quelque moyen qu'elle nous arrive, voilà ce qui, avant tout, et par une force qui n'est pas nôtre, *meut*, *movet*, ou motive les jugements que nous portons. Dans ce cas, il y aurait autant d'espèces de motifs de jugements que d'espèces d'évidence, et, selon que dans l'évidence on considérerait le degré ou la manière dont elle

èst perçue, il y aurait des motifs certains, probables ou douteux; des raisons de croire invincibles, ou seulement assez puissantes, ou même à peine suffisantes : cela dépendrait du caractère des vérités dont elles émaneraient; il y aurait les motifs qui, selon qu'ils s'adresseraient à l'intuition, à l'induction, à la déduction, à la mémoire, etc., prendraient, chacun en particulier, le nom de la faculté à laquelle ils se rapporteraient; ainsi, ceux qui, comme dans les vérités intuitives et immédiates, donneraient lieu à des jugements de première et de simple vue, seraient des motifs d'intuition; ceux qui, comme dans les vérités abstraites et générales, seraient la cause des jugements au caractère inductif, seraient des motifs d'induction; et de tous les autres, il en serait le même.

Tels seraient, dans un premier sens, les motifs de nos jugements; ils résideraient, comme on le voit, dans les objets mêmes de ces jugements; ils seraient dans ces objets la propriété de se faire voir, *videri;* ils seraient ces objets eux-mêmes dans leur puissance de manifestation : ils seraient, par conséquent, ontologiques, et non psychologiques.

Mais, envisagés sous un autre point de vue, les motifs de nos jugements ne sont plus ontologiques, mais bien psychologiques; ils ne sont plus

dans les choses, mais dans notre âme elle-même; ce ne sont plus des principes extérieurs de croyance, mais des principes intimes, qui ne sont autres que nos facultés, aboutissant, dans leur développement, à l'acte d'affirmation.

Qu'est-ce, en effet, qu'un motif dans cette seconde manière de voir? Un phénomène de la conscience, une disposition de la pensée, un mouvement de la raison, qui nous porte à donner notre foi, notre adhésion, aux choses qui, de quelque façon, se montrent à notre esprit.

Et alors la perception, d'après ce que j'ai dit plus haut, lorsque j'ai tâché d'expliquer comment le jugement est la terminaison nécessaire de toute opération intellectuelle, la perception, par sa nature, poussant au jugement, en est par là même un motif; l'induction en est un autre, la déduction un autre, et de même la mémoire, et la confiance au témoignage des hommes. De sorte qu'autant il y a de manières de se mettre en rapport avec la vérité, autant il y a de motifs d'y croire et d'en juger. Plus haut, en parlant des motifs entendus comme actions des choses sur l'intelligence, je m'étais servi de ces expressions: motifs de l'intuition, de l'induction, etc.; ce qui signifiait que l'intuition, l'induction, etc., *ont*, mais

ne *sont* pas des motifs. Maintenant, j'aurais soin de modifier ces expressions, et, pour bien rendre ce que j'entends, je dirais : L'intuition, l'induction, etc., et en général, toutes nos facultés intellectuelles et cognitives sont elles-même des motifs ; elles nous déterminent toutes en effet à quelques espèces d'affirmation, elles nous portent toutes à juger.

Mais la question des motifs n'est pas seulement relative à leur existence et à leur nature, elle l'est aussi au caractère et aux conditions de leur légitimité.

Quelle est donc la légitimité des motifs de jugement, pris d'abord dans le premier sens, et ensuite dans le second ?

Dans le premier sens, les motifs, qui ne sont que les choses elles-mêmes en puissance de manifestation, méritent crédit si ces choses sont et se montrent véritablement, si ce ne sont pas de vaines ombres, de décevantes apparences, un monde d'illusions qui n'a de réalité que celle que nous lui prêtons. Mais si, par hasard, les choses n'étaient au fond qu'une fiction et qu'un jeu de notre esprit, si leurs propriétés n'étaient que les propriétés qu'il leur prêterait ou leur supposerait, si

leur ordre n'était que son ordre ; si tout cet univers n'était qu'un univers de sa façon, n'était que lui-même s'universifiant; si l'être n'avait réellement nulle valeur ontologique, et qu'au lieu d'être un objet, il ne fût que le sujet *objectivé*, ho! alors, les motifs, considérés comme l'action de la vérité sur la pensée, seraient vains et trompeurs: car la vérité ne serait pas, et ils ne seraient pas plus que la vérité. Mais, en se plaçant dans un autre point de vue, qui est celui du bon sens et de la vraie philosophie, et en admettant, avec tout le monde, avec les sages comme avec le peuple, que les choses sont des choses, et non l'œuvre de l'intelligence; que ce que nous voyons, nous le voyons, et ne le créons pas de notre chef; que l'esprit reconnaît, mais ne fait pas les réalités; qu'en un mot, il y a en soi de l'être, de l'évidence, et enfin de la vérité, ces motifs ont de la force et une incontestable autorité. Ils sont comme les objets avec lesquels ils se confondent; ils sont ces objets mis en rapport avec l'esprit et le modifiant par leur présence; dès qu'ils sont clairs et positifs, ils ont droit d'être accueillis comme de fermes raisons de croire. Leur légitimité se reconnaît et se mesure en même temps à la vivacité de l'impression qu'ils produisent sur la conscience. Sous ce rapport, on peut dire qu'il y a motif plausible toutes les fois que ce qui est paraît net

et certain. D'où, si l'on veut, ce *criterium*, que la vérité est partout où il y a évidence et lumière.

Pris dans la seconde acception, les motifs, qui sont alors toute suite d'opérations, tout développement intellectuel, tout mouvement de pensée qui aboutit à l'affirmation, les motifs sont légitimes quand l'exercice des facultés est lui-même légitime, c'est-à-dire conforme aux lois imposées à ces facultés. Ainsi, comme c'est la loi de la faculté de la mémoire de retracer le passé tel qu'il a d'abord paru, si le souvenir remplit bien toutes les conditions de sa nature, il est un motif valable de croyance au passé. De même l'induction : si elle est exacte en ses généralisations, qu'elle ne les étende pas trop, qu'elle ne les étende qu'à des objets vraiment semblables entre eux, elle est également un motif irréprochable de croyance. Mais je ne veux pas anticiper sur un sujet qui viendra plus tard ; je veux seulement expliquer en quoi consiste dans ce cas le *criterium* de la vérité : il consiste dans la régularité, dans la conformité à leurs lois des divers actes de l'esprit. Tout acte de ce caractère est à bon droit un motif de valable affirmation.

A la question du jugement et des motifs du ju-

gement se rattache étroitement celle de la vérité et de son *criterium*.

Qu'est-ce donc que la vérité, et en quoi consiste-t-elle? d'après quel *criterium* la reconnaître?

Il y a de la vérité dans tout objet de perception, de généralisation et de raisonnement; dans tout objet de mémoire, et même, au moins en partie, dans tout objet d'imagination; il y en a dans toutes les choses que nous affirmons de quelque façon.

Il y a de la vérité, et une vérité qui n'est pas nôtre, qui ne dépend pas de nous, que notre esprit trouve et ne crée pas, constate et ne fonde pas, reconnaît et ne fait pas.

Il y a une telle vérité; et si on me demande comment je le sais, je réponds d'abord que je n'en doute pas, que personne n'en doute, et que peut-être je ferais bien de n'en donner aucune preuve; car je pourrais par malheur en donner une mauvaise, et avoir tort logiquement quand au fond j'aurais raison.

Cependant pourquoi cette défiance à l'égard de la philosophie? pourquoi cette défaveur jetée sur les *criterium* dont elle a fait choix? Sont-ils

tous faux et trompeurs, et ne peut-on y trouver aucune règle de certitude? C'est ce qu'il faut au moins examiner avant de les nier et de les rejeter.

Quatre principaux *criterium* ont été proposés, que je rappellerai par ces titres, qui les expliquent suffisamment : 1° celui de l'autorité, 2° celui de la clarté des idées, 3° celui du principe de contradiction, 4° celui de l'impersonnalité de la raison; mais, au lieu d'être proposés unis et mis en accord, ils l'ont été trop souvent en combat et en lutte. Ç'a été la faute des philosophes de les avoir divisés, et affaiblis par la division, quand ils pouvaient, en les coordonnant, les fortifier les uns par les autres et en former un faisceau que le doute n'eût pas entamé. Ils ont voulu le triomphe de celui-ci sur celui-là, ou de celui-là sur celui-ci; de l'un d'eux sur tous les autres, par la ruine de tous les autres. Il valait beaucoup mieux les faire valoir chacun à part, et en former, en les unissant à la vérité menacée, comme une ceinture de défense, contre laquelle toute attaque eût été vaine et impuissante.

Je veux bien en effet que le principe de l'autorité, pris à tort comme le *criterium* unique et absolu, n'ait nulle force à ce titre. Mais qu'on le réduise convenablement à l'objet auquel il s'ap-

plique, c'est-à-dire aux faits et aux doctrines dont nous ne sommes pas juges par nous-mêmes, mais dont d'autres sont juges pour nous, et il est le fondement de l'histoire, de l'expérience et de la sagesse; il est le lien de commerce entre le savant et l'ignorant, la voie par où le premier transmet et livre au second, sous la forme d'affirmation, des théories qu'il ne pourrait lui communiquer d'une autre façon.

Le principe de la clarté, qui a une tout autre portée, est cependant aussi sujet à de fausses interprétations.

On a dit et l'on peut dire par forme d'objection qu'il y a des idées claires qui ne sont pas vraies, et des idées obscures qui ne sont pas fausses; mais, pour commencer par celles-ci, si, quoique obscures, elles ne sont pas fausses, elles ne sont cependant pas demontrées vraies, et jusqu'à ce qu'elles aient ce caractère, il est permis philosophiquement de les tenir pour douteuses, ou du moins de ne les accepter qu'à la condition de les vérifier; elles ne seront décidément vraies, elles ne le seront légitimement, que quand elles seront éclaircies; tant qu'elles ne le seront pas et qu'elles resteront vagues, il ne sera pas établi, parce qu'il ne sera pas évident, qu'elles répondent bien à leur

objet, qu'elles n'y ajoutent ni n'en retranchent rien, qu'elles ne l'altèrent et ne le changent en rien. Pour être sûr qu'en effet on voit les choses telles qu'elles sont, il faut les voir pleinement, nettement et en toute lumière; autrement comment savoir si on ne se trompe pas de quelque façon, si on ne commet pas quelque méprise. Quant aux idées fausses qui sont claires, ce n'est pas en ce qu'elles ont de clair qu'elles sont réellement fausses, c'est en ce qu'elles ont d'obscur; je veux dire que, claires jusqu'à un point au-delà duquel elles cessent de l'être, elles sont vraies jusqu'à ce point, et au-delà elles sont fausses. En effet, que faisons-nous lorsque, en présence d'une vérité difficile et complexe, nous la considérons par certains côtés, mais par ces côtés seulement, avec une sérieuse attention? Nous en avons une idée, une idée claire et vraie dans les limites où nous nous renfermons; mais comme ces limites ne sont pas celles de la vérité elle-même, et qu'en deçà comme au delà il y a des faces qui nous échappent, et que nous nions ou méconnaissons parce que nous ne les percevons pas clairement, à l'endroit où pour nous, et souvent par notre faute, commence l'obscurité, commence aussi l'illusion, et notre idée, jusque là exacte et rigoureuse, tourne au faux dès qu'elle devient obscure et indistincte. Pour la rectifier que faudrait-

il? La reprendre dans ce qu'elle a de vague, et y répandre une lumière qui n'y avait pas encore paru. Alors claire, pleinement claire, elle serait vraie, uniquement vraie; elle serait comme la vérité, dont elle réfléchirait sans défaut la réalité tout entière. Il y a donc deux parts à faire dans les idées fausses qui sont claires : celle du faux, qui vient de l'obscurité, celle du vrai, qui vient de la clarté. On ne se trompe jamais lorsqu'on voit clairement les choses, qu'on voit bien ce qui est : on ne se trompe que quand on voit mal et qu'on s'imagine bien voir. Je ne dis pas pour cela que l'obscurité soit toujours un principe d'erreur : non; elle n'est, à proprement parler, qu'un principe d'incertitude; mais comme l'incertitude prête à l'erreur, je dis qu'en toute idée fausse qui d'ailleurs a de la clarté, la cause du faux c'est l'obscur, c'est l'incertain, qu'on affirme ou qu'on nie sans savoir. Quant à l'évidence, elle est toujours, partout où elle se montre, un signe de vérité. Aussi Descartes a raison, et on a raison avec Descartes, de regarder comme *criterium* constant et légitime l'évidence dans les choses, ou la clarté dans l'esprit, et de dire avec lui « qu'il ne faut rien reconnaître pour vrai qu'on ne le reconnaisse *évidemment* pour tel; que, s'il faut s'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, on peut prendre pour

règle générale quel es choses qu'on conçoit fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, et que, s'il arrivait, même en dormant, qu'on eût une idée fort distincte, comme par exemple qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vraie. »

Leibnitz n'est pas tout à fait content du *criterium* de Descartes, quoique cependant en plus d'un endroit, et dans celui-ci en particulier, il l'adopte sans restriction : *Quidquid claré et distinctè percepimus, illud à parte rei tale est quale percepimus;* mais, le plus souvent, il ne l'accepte qu'en le modifiant par le sien, qui est le principe de contradiction. Or, le principe de contradiction, qui peut s'exprimer en ces termes : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, » est une mesure de vérité quand, joint d'ailleurs à la clarté, il s'applique bien à une idée et la montre à la fois comme claire et comme *possible :* c'est le mot de Leibnitz. Donc, toute idée qui est claire et en outre possible, ou qui est clairement possible, c'est-à-dire non contradictoire, est, par là même, une idée vraie. Je ne sais pas si l'addition de la possibilité ou de la non-contradiction était bien nécessaire, et si la clarté ne suffisait pas : mais, ce qu'il y a de certain, c'est que l'une ne nuit pas à l'autre, et que Leibnitz n'infirme pas, mais confirme

plutôt la règle de Descartes. Descartes a sa maxime, qui est déjà excellente ; Leibnitz a la sienne, qui n'est que la première perfectionnée. La certitude ne peut que gagner à ce redoublement de précaution pour constater et reconnaître l'existence de la vérité.

Tout au plus pourrait-on dire, contre le principe de Leibnitz, si, plus attentif à la forme sous laquelle il le présente : « Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, » qu'à l'explication qu'il en donne, en le proposant comme complément de celui de Descartes, on oubliait qu'il y comprend avec la *possibilité* la *clarté ;* tout au plus pourrait-on dire que c'est un *criterium* spécial, ultérieur, secondaire, en vertu duquel on juge bien que, si une chose est, le contraire n'est pas, mais non qu'une chose est et qu'elle existe positivement ; qu'ainsi, c'est un *criterium* qui convient moins à la raison, juge en premier ressort de la vérité, qu'au raisonnement lui-même, dont la force en effet est dans ce principe : Une chose étant admise dans les prémisses, on ne peut admettre le contraire dans la conclusion (1). Mais

(1) C'est au moins la critique que fait Descartes, non pas de la doctrine de Leibnitz, qu'il ne connaissait ni ne pouvait connaître, mais de l'axiome général tel qu'il se trouvait

il y aurait à répondre en premier lieu que ce principe peut être réduit et limité, sans pour cela être ébranlé; en second lieu, que Leibnitz l'entend et l'explique au fond avec plus de latitude, et que le vrai sens qu'il y attache est celui-ci, et non l'autre : Quand une idée est claire et possible, c'est-à-dire si claire qu'il n'y a aucune difficulté à y adhérer et à l'admettre, elle est vraie par là même, et son objet est certain. C'est tellement sa pensée, exposée d'ailleurs en maint endroit, que quelque part il donne la définition suivante de l'évidence : Une certitude lumineuse, où l'on ne doute pas, à cause de la liaison des idées.

Quoiqu'il en soit, il y a *criterium* dans le principe de Leibnitz comme dans celui de Descartes.

Enfin, on a proposé un *criterium* que, pour abréger, je nommerai en deux mots l'*impersonnalité de la raison*. Voici en quoi il consiste. S'il est

dans l'*Ecole*, et il aurait pu ajouter dans toute l'histoire de la philosophie, particulièrement depuis Aristote, qui le premier le formula. « On ne peut rien tirer, dit Descartes, de l'axiome célèbre dans l'Ecole : *Impossibile est idem esse et non esse*, si l'on n'est pas d'abord en possession d'une existence quelconque. La proposition : « Je pense, donc je suis », n'est pas le résultat de l'axiome général : « Tout ce qui pense » existe »; elle en est au contraire le fondement. »

nombre de circonstances où nous n'avons sur les choses que notre avis particulier ; où nous n'en parlons qu'en ces termes : *il me semble*, *selon moi;* où nous affirmons, mais sans rien mettre d'absolu dans notre affirmation ; où, par conséquent, la raison n'a pas en nous ce caractère de généralité, d'*impersonnalité*, qui fait qu'elle est la raison, et non notre raison individuelle ; si dans de telles circonstances la vérité dont nous jugeons, plus subjective qu'objective, est plutôt notre vérité que la vérité en soi, l'effet de notre manière de voir, peut-être une illusion, que la réalité en sa substance ; si alors nous n'avons pas de *criterium* certain, parce que nous n'avons qu'un sentiment personnel et privé, sujet par conséquent à contestation et à négation, il est des cas différents, où nous voyons tellement les choses, où nous y croyons si pleinement et avec une telle facilité d'intelligence, où nous y adhérons avec un tel oubli de nous-mêmes et de notre personne, que nous les déclarons réelles et vraies, non plus en notre nom, mais au nom de l'humanité, au nom de la raison, qui s'est dégagée en nous de tout caractère individuel pour devenir la raison commune et universelle, la véritable raison.

Or il y a de ces jugements à la suite et à l'appui de tous nos actes intellectuels ; il y en a lorsque

nous percevons, ce sont même les plus fréquents; il y en a lorsqu'à la perception nous joignons la réflexion, lorsque ensuite nous comparons, lorsque nous généralisons et raisonnons; il y en a lorsque nous nous souvenons, et même aussi quand nous imaginons. Il nous arrive fréquemment d'être avec la vérité en une telle relation, que nous l'affirmons absolument, et sans laisser trace en notre jugement d'aucune opinion personnelle. Quand donc il en est ainsi; quand dans les idées que nous avons il n'entre rien du nôtre, pour ainsi dire, rien de nos vues individuelles, étroites et exclusives, erronées ou douteuses; quand il n'y entre que la vérité, qui les fait à son image, elles sont vraies comme la vérité, qu'elles représentent dans l'esprit; elles sont la vérité même, empreinte dans la pensée. Voilà comment l'impersonnalité est un signe d'infaillibilité.

Ce *criterium* est-il satisfaisant? Sans aucun doute; et, sauf peut-être à le proposer sous des formes plus familières et plus simples, sauf à le réduire convenablement à quelque maxime de sens commun, il est bon, valable, et de l'usage le plus légitime. Toutefois, il faut reconnaître que, quelque excellente que soit cette règle de certitude, et quoique, dans sa généralité, elle soit toujours irréprochable, elle peut, comme toute rè-

gle, se prêter à de fausses applications, et donner lieu, par conséquent, à des doutes et à des erreurs. On s'y trompe souvent, il est vrai, par sa faute, et, où il ne devrait y avoir qu'un sentiment conditionnel et personnel, on met, sans y prendre garde, une affirmation absolue, on convertit mal à propos le *ce me semble* en le *il est*, un simple avis en un principe. C'est, sans contredit, une méprise; mais le tort n'en est pas au *criterium*, qui, dans ses justes applications, n'est jamais en défaut, mais au critique inhabile qui n'a pas su l'appliquer.

Du reste, il est aisé de voir comment ce *criterium* se concilie avec celui de la *clarté*, et avec celui de la *clarté* et de la *possibilité* combinées.

Quand en effet une chose paraît d'une vérité si évidente, si simple et si constante, qu'elle ne peut, comme on dit, faire un pli pour l'esprit, il est impossible qu'on ne s'en forme pas une de ces idées de pure raison qui n'ont plus le caractère d'une opinion individuelle. Toute idée claire, et si claire qu'elle est de tout point admissible, est une idée impersonnelle; et, quand elle est impersonnelle, elle est par là même une idée vraie.

Tous ces *criterium* s'accordent donc, tous s'unissent et conviennent de manière à ne jamais laisser l'entendement en défaut, et à lui fournir constamment de sûrs motifs de croyance.

CHAPITRE III.

§ 1er. De la perception et de ses règles.
§ 2. De la généralisation *à priori ;* ce qui la caractérise et la distingue de la généralisation *à posteriori ;* si elle est susceptible de règles.

---

§ 1er. De la perception et de ses règles.

Il y a de la vérité, et nous pouvons la connaître ; il ne s'agit maintenant que de savoir à quelles conditions et d'après quelles règles.

Quelles sont donc ces règles, et d'abord quelles sont celles qui regardent le premier acte de l'esprit, l'acte de pure et simple perception ?

La perception pure et simple, je le rappelle, mais je ne l'explique pas, parce que je l'ai fait en *psychologie*, est la connaissance immédiate, instinctive et irréfléchie, d'un objet individuel, interne ou externe.

Comme telle, elle n'est pas libre ; elle n'est pas par conséquent sujette à l'action directe et au gou-

vernement de la volonté, et il n'y aurait rien à dire en logique des règles qui la concernent si on ne l'envisageait que dans son étroite et fatale liaison avec l'impression qui la détermine.

Mais cette impression elle-même est-elle également nécessitée ? l'est-elle de manière à ne laisser aucune prise, même indirecte, à ce qui peut s'appeler notre pouvoir personnel ? N'avons-nous aucun moyen de l'atteindre et de la modifier, et de modifier par là même la connaissance qui en est la suite ? Si telle était notre condition, il n'y aurait rien pour nous à faire, et il n'y aurait qu'à laisser faire, qu'à subir dans toute sa force la loi de la nécessité en matière de perception ; recevoir quand elles nous viendraient, quitter quand elles nous quitteraient, attendre quand elles nous manqueraient, les idées de cette espèce, serait toute notre action, si c'était là être actif, nous serions sujets à toutes les vicissitudes des objets qui nous affecteraient. Mais, à moins de folie, d'étourderie puérile ou d'extrême inexpérience, nous n'en sommes pas réduits à une telle situation ; et, quoique toujours assez bornés dans nos moyens de provoquer, de prévenir et d'empêcher, ou de contenir et d'arrêter, d'abréger ou de faire durer, de multiplier ou de diminuer, de varier de quelque façon nos sensations et nos sentiments, nous sommes ce-

pendant toujours capables, quand nous y apportons à la fois soin, patience et énergie, d'exercer quelque empire sur les causes déterminantes et les occasions de perception. Nous pouvons, au sein du monde et dans la mesure de nos forces, rechercher ou éviter, développer ou combattre, souvent même modifier les faits dont il est plein, de manière à agir au moins indirectement sur les impressions de nos organes.

Nous pouvons également, dans la sphère de la conscience, ménager, disposer, modifier les circonstances dont nous sommes affectés, de façon à les faire servir à l'excitation ou à la répression, à la fréquence ou à l'éloignement, à la persistance ou à la rapidité d'une foule de sentiments qui rentrent ainsi jusqu'à un certain point sous la loi de la volonté.

Puisque nous avons ce pouvoir, il y a lieu à devoir. Quel est ici le devoir que nous avons à remplir?

Tout devoir, en logique, a pour but la science : celui qui regarde la perception n'a donc pas un autre but. *Percevoir pour savoir*, voilà comment on pourrait le définir.

Percevoir pour savoir, telle est en effet la règle;

mais cette règle très-générale résume et comprend en elle plusieurs règles particulières, dont il est au moins nécessaire d'expliquer les plus importantes.

Savoir, vraiment savoir, c'est avant tout généraliser; voir plusieurs choses en une, n'en voir qu'une et en même temps en voir une foule en celle-là. Toute science est une réduction de la pluralité à l'unité, des particularités à la généralité.

La condition de la science est donc d'abord la multiplicité des connaissances individuelles, et puis la concentration en un principe commun de ces connaissances individuelles.

Or, la multiplicité, on ne l'a pas sans beaucoup percevoir, sans percevoir dans des situations et des circonstances diverses, sans ouvrir à la perception un champ aussi vaste que varié.

Et la concentration, on n'y parvient pas si, tout en promenant sa pensée sur une foule d'objets, on ne fait rien pour préparer et amener la généralisation; si on recueille des matériaux sans suite ni plan aucun, si on n'acquiert qu'une expérience confuse et indigeste.

D'où les deux règles suivantes : 1° chercher de toute part des vérités particulières ; 2° les chercher dans une fin et selon un ordre déterminés.

Du reste, que pour assurer ce développement de la perception il ne faille pas s'adresser à la perception elle-même, qui de sa nature est fatale, mais à ses causes ou à ses objets, qui seuls se prêtent à la volonté ; qu'il faille se borner à les prendre tels qu'ils sont, lorsqu'ils viennent comme d'eux-mêmes s'offrir à la pensée et se livrer à l'intelligence, ou qu'il soit nécessaire, par industrie et artifice, de les dégager, de les faire saillir, de les produire au grand jour quand ils sont obscurs et semblent se refuser à paraître, ce sont là d'autres règles sans lesquelles celles-ci , *beaucoup* et *bien percevoir*, seraient vaines et impraticables.

Comme elles le seraient pareillement si, outre ce soin à donner aux objets de la perception, on ne portait pas son attention sur les instruments dont elle dépend.

La conscience ne serait pour l'âme qu'un retour sur elle-même, pénible, rare et confus, si, par un travail assidu et l'habitude de la réflexion, elle ne devenait la faculté prompte, sûre et discrète, de

voir en soi tous les faits qu'on peut avoir intérêt à constater et à connaître.

Et les sens, de leur côté, ne recueilleraient et ne transmettraient que des impressions vagues, grossières et peu nombreuses, s'ils ne jouissaient pas de cette délicatesse, de cette vivacité et de cette justesse, que peut seule leur assurer une sérieuse application à les conserver et à les perfectionner dans leurs fonctions perceptives.

Quant aux pratiques propres à perfectionner la conscience et les sens, chacun a, sous ce rapport, son expérience particulière pour conseil et pour guide.

Cependant, on peut dire qu'en général, pour la conscience, une manière de vivre recueillie, régulière, paisible et grave, la liberté de l'esprit, le calme et la pureté du cœur, la fuite des distractions trop vives et trop entraînantes, le goût des plaisirs simples, la satisfaction sans passion des besoins et des appétits du corps, et, par dessus tout, le ferme propos de se connaître pour se corriger et de s'étudier pour se rendre meilleur, sont d'excellents et de sûrs moyens de développer et de fortifier en soi l'exercice de cette faculté. Il ne s'agit pas au reste ici des préceptes que l'ascétisme,

dans ses prétentions extravagantes à une intuition surnaturelle, qui, loin d'être l'excellence et la perfection de la conscience, en serait plutôt l'abolition, trace à ses adeptes égarés. Ces méditations sans but, ces vagues effusions d'âme, cette ascension par degrés de l'état de raison à celui de rêverie, cet abandon de soi-même suivi de l'oubli de soi-même, ces longues heures d'une solitude contemplative et oisive, ces veilles excessives, ces privations de nourriture, ces folies enfin qu'il prescrit ou autorise, peuvent être utiles à l'extase, mais sont funestes à la conscience. L'extase vient et éclate au milieu de ces pratiques; mais la conscience y périt. Je ne veux rien de semblable dans les conseils que je propose : car je veux, au contraire, la connaissance de soi-même la plus saine et la plus vraie.

Quant aux sens, outre le recours aux préceptes techniques que peuvent prescrire pour les perfectionner les sciences physiques et physiologiques, et en se bornant aux pratiques de la prudence commune, on parviendra sans peine à leur donner ce degré d'aptitude et d'énergie qui en fait pour la perception autant d'appareils toujours prêts à recevoir, à transmettre les impressions du dehors.

Ainsi d'abord, en général, rien ne convient

mieux au bon état, au jeu sûr et facile des organes des sens, que la sobriété, la tempérance, la modération dans tous les actes et toutes les habitudes de la vie physique. Les sens, en effet, se dérèglent, s'affaiblissent et périssent dans un corps mal gouverné; ils se déploient, au contraire, avec aisance et mesure, intensité et souplesse, dans un corps valide, dispos et bien réglé.

Il y a ensuite en particulier une culture et un soin à donner à chaque sens pour qu'il acquière peu à peu la portée, la précision et la sagacité dont il est capable.

C'est ainsi que les aveugles, les médecins, les musiciens, et en général toutes les personnes que leur condition ou leur état obligent à faire du toucher un usage fréquent et délicat, parviennent toujours, après un certain temps d'études et de tentatives, à dépouiller la grossièreté, la paresse et l'inaptitude de leur tact naturel, et à le transformer peu à peu en un mode de perception aussi sûr que rapide, aussi juste que subtil.

J'ai à peine besoin d'ajouter que, si au tact proprement dit on adjoint pour l'aider un de ces moyens artificiels qui en développent et en étendent les qualités primitives, plus industrieux et

plus fécond, il devient de plus en plus un agent excellent de perception et d'expérience.

Quant à la vue et à l'ouïe, elles sont peut-être encore plus susceptibles de perfectionnement et d'éducation, soit par le fait des organes dans lesquels elles résident, soit surtout par les instruments qu'on peut leur associer. Il n'y a qu'à se rappeler, en ce qui regarde la vue, les services qu'en obtiennent pour leur art ou leur science les peintres, les militaires, les marins et les physiciens, quand ils ont recours au télescope, au microscope, et aux lunettes de toute sorte; et quant à l'ouïe, qu'on songe à l'avantage que donne aux musiciens l'habitude de tout noter dans les sons qu'ils entendent.

L'odorat et le goût peuvent eux-mêmes se prêter à une sorte d'éducation, qu'on aurait tort de négliger, quoiqu'elle ait moins d'utilité que celle des autres organes.

Telle est en général la manière dont il convient d'user des sens pour les rendre propres à des perceptions instructives et fécondes.

Percevoir pour savoir, beaucoup et bien percevoir, cultiver en conséquence la conscience et

les sens, telle est en résumé la logique de la perception.

§ 2. De la généralisation *à priori*; ce qui la caractérise et la distingue de la généralisation *à posteriori*; si elle est susceptible de règles.

Mais à la suite de la perception il arrive deux choses : qu'on généralise immédiatement, sans observer ni comparer, ou qu'on généralise médiatement, en observant et en comparant. Je rappelle et ne reproduis pas l'explication que j'ai donnée, dans mon traité de *psychologie*, de cette double généralisation ; et je me borne au seul objet que je doive ici considérer, savoir, s'il y a des règles, et quelles peuvent être les règles de l'une et l'autre opération, et d'abord de la première.

La généralisation *à priori* est telle par sa nature, qu'elle a sans doute sa loi, comme tout fait a la sienne ; mais elle l'a comme un fait qui n'est pas libre et volontaire, elle l'a fatale et irresistible : elle n'est donc pas susceptible de direction, elle échappe à la logique. Ainsi point de préceptes pour enseigner comment on doit généraliser des jugements tels que ceux-ci : Toute qualité . sa substance, tout phénomène sa cause. Ils se font comme d'eux-mêmes, par suite d'une soudaine et

instinctive abstraction. C'est, je le répète, ce qui a été suffisamment expliqué dans le *cours* de *psychologie*.

Toutefois il faut remarquer que, s'il n'y a rien à prescrire touchant cette espèce de généralisation, il est au moins nécessaire d'indiquer comment elle se distingue d'une généralisation différente avec laquelle on pourrait parfois être tenté de la confondre. Celle-ci, comme on le sait, procède de la réflexion, présuppose la comparaison, et par conséquent l'observation; elle est en tout une opération de liberté et de travail; elle est donc telle par sa nature, que non seulement elle souffre, mais qu'elle exige une règle, à l'aide de laquelle elle puisse être conduite et assurée. Or, s'il arrivait que, se méprenant sur son véritable caractère, on l'assimilât à la généralisation instinctive, il n'est pas difficile d'apercevoir les fâcheuses conséquences qu'entraînerait une telle erreur: ce ne serait rien moins que la négation de la méthode inductive, et, par suite, de toute science donnée par cette méthode; ce serait l'hypothèse sans contrôle, substituée témérairement aux procédés légitimes d'une exacte expérience. En effet, du moment où l'on ramènerait toute généralisation à la généralisation *à priori*, et par suite tout principe à un principe *à priori*, on ne songerait plus à observer, à com-

parer les faits, afin de les classer et de les ramener à des lois; on commencerait sans scrupule par où on devrait finir; on débuterait par des classifications et des lois préconçues, auxquelles ensuite on s'efforcerait de rapporter les faits. On renverserait l'ordre naturel, et pour toute logique on n'aurait qu'une hasardeuse et indiscrète précipitation.

Il importe donc de montrer en quoi diffèrent entre elles ces deux espèces de généralisations, afin qu'on ne soit pas exposé à traiter celle qui consiste en lentes et patientes investigations comme celle qui se réduit à une sorte d'inspiration et d'abstraction instinctive. Or leurs différences se marquent par les caractères mêmes des jugements auxquels elles donnent naissance. Quels sont ces caractères, et d'abord quels sont ceux des jugements qui dérivent de la généralisation *à priori?* C'est, avant tout, la clarté. Tout jugement de cet ordre est en effet de lui-même si parfaitement évident, qu'il ne laisse pas place un instant au doute et à l'hésitation; il éclate de clarté. Il n'en est pas de même de la plupart des principes qui se tirent de l'expérience et de l'induction : ils n'arrivent à la lumière que par degrés insensibles; ils ne sont souvent dégagés, développés, déterminés, qu'après qu'on a longuement, beaucoup et bien obser-

vé, comparé et abstrait. Les jugements *à priori* sont en outre si vrais, que le contraire ne se conçoit pas, et que les nier est impossible ; dès qu'ils sont, ils sont nécessaires, ils ne peuvent pas ne pas être. Mais les jugements *à posteriori*, si vrais qu'on les suppose, ne le sont jamais que de la vérité à laquelle ils se rapportent ; et comme cette vérité tient à des faits qui, bien que réels et certains, ne sont cependant pas à l'abri de destruction et de changement, contingente en elle-même, elle frappe de contingence les idées dont elle est l'objet. Les jugements *à priori*, d'une application illimitée, s'étendent, dans l'ordre des choses auxquelles ils conviennent, à tous les cas sans exception, soit réels, soit possibles ; ils valent pour tous les temps aussi bien que pour tous les lieux ; ils participent de l'éternité et de l'immensité du créateur, dont ils représentent dans notre raison la raison infinie ; ils sont universels. Les autres ne sont que généraux, ou du moins leur universalité, plus historique qu'ontologique, n'est pas inconditionnelle, absolue, et sans limites sinon réelles, au moins possibles. Les premiers sont communs à toutes les intelligences, aux plus grossières comme aux plus cultivées ; ils en sont les éléments constitutifs et organiques (1) ; s'ils leur manquaient, elles ne se-

(1) Ils y sont nécessaires comme les muscles et les ten-

raient pas, ou elles seraient incapables d'aucune espèce d'opération. Etre, pour elles, en effet, vivre, agir et penser, c'est pouvoir juger des êtres et de leurs qualités, des causes et de leurs effets, des rapports des choses dans le temps et dans l'espace, de leur nombre, de leur grandeur, de leur beauté, etc. Or, comment le pourraient-elles, à défaut des principes de la substance et de la cause, du temps et de l'espace, de l'unité et de la pluralité, etc. Aussi ces principes forment-ils la base de toutes les sciences, ce fonds premier d'axiomes sans lequel elles seraient vaines. Les seconds ne sont pas de même le partage de tout le monde, mais de ceux-là seulement qui ont su et voulu observer, comparer, et enfin généraliser; ils peuvent être communs, ils peuvent être populaires; ils le deviennent quand ils ne sont ni trop nouveaux ni trop ardus; mais ils le deviennent, c'est-à-dire qu'ils ne l'ont pas toujours été, qu'un moment ils ne le furent pas, et qu'alors ils n'étaient que la propriété privée d'une école, de quelques hommes, peut-être même d'un seul homme; ils ne sont d'abord qu'au petit nombre, et quelques-uns tout au plus parviennent ensuite au grand nombre, la plupart restent le privilége des esprits éclairés; ils sont du domaine de la science et non celui du sens commun.

dons le sont pour marcher. (Leibnitz, *Nouv. essais*, p. 40.)

Ainsi, évidence immédiate, nécessité, universalité, et enfin communauté, tels sont les caractères des principes *à priori*.

Evidence aussi, mais progressive, contingence, simple généralité, et enfin spécialité, tels sont au contraire les caractères des principes *à posteriori*.

Il est maintenant aisé de voir en quoi sedistinguent l'une de l'autre la généralisation *à priori* et la généralisation *à posteriori*, et par conséquent de ne pas assimiler celle qui procède ou doit procéder par l'observation et la comparaison, avec celle qui ne procède que par simple intuition.

La généralisation *à priori*, toute fatale de sa nature, et d'ailleurs si prompte, si sûre en ses effets, ne peut guère être l'objet d'aucun enseignement, d'aucun précepte; elle demande bien peu d'art.

La généralisation *à posteriori* est, au contraire, assujettie à un certain nombre de règles, sans lesquelles elle ne serait qu'une source d'erreurs et de préjugés; elle donne lieu à un art dont tout-à-l'heure je vais traiter.

Mais avant je voudrais citer quelques remar-

ques de Port-Royal qui renferment ce qu'il y a de plus sage à dire touchant les seules règles dont soient susceptibles les jugements *à priori :*

« Tout le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées, et que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être principes d'une véritable démonstration : car, si elles sont tant soit peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une conclusion tout-à-fait certaine.

» Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consistent cette clarté et cette évidence d'une proposition. Car, premièrement, il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire et certaine que lorsque personne ne la contredit, et qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'au moins on soit obligé de la prouver, lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela était, il n'y aurait rien de certain ni de clair, puisqu'il s'est trouvé des philosophes qui ont fait profession de douter généralement de tout, et qu'il y en a même qui ont prétendu qu'il n'y avait aucune proposition qui fût plus vraisemblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des

hommes qu'on doit juger de la certitude ni de la clarté, car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, surtout de parole; mais il faut tenir pour clair ce qui paraît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considérer les choses avec attention, et qui sont sincères à dire ce qu'ils en pensent intérieurement. C'est pourquoi il y a une parole de très-grand sens dans Aristote, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours intérieur, et non pas le discours extérieur, parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par une personne opiniâtre qui s'engage à contester de paroles les choses même dont elle est intérieurement persuadée, ce qui est une très-mauvaise disposition, et très indigne d'un esprit bien fait, quoiqu'il soit vrai que cette humeur se prend souvent dans les écoles de philosophie, par la coutume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, et de mettre son honneur à ne se rendre jamais, celui-là étant jugé avoir le plus d'esprit qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper; au lieu que le caractère d'un honnête homme est de rendre les armes à la vérité aussitôt qu'on l'aperçoit, et de l'aimer dans la bouche même de son adversaire.

» Secondement, les mêmes philosophes qui

il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur que de nous arrêter à ces préjugés de notre enfance; mais elle dépend uniquement de ce que les idées claires et distinctes que nous avons d'un tout et d'une partie enferment clairement et que le tout est plus grand que la partie, et que la partie est plus petite que le tout. Et tout ce qu'ont pu faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa tête, d'une maison plus grande qu'une chambre, a été de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* et de *partie*. Mais il est absolument faux qu'elles soient causes de la certitude absolue et inébranlable que nous avons de la vérité de cet axiome, comme je crois l'avoir démontré.

» Ce que nous avons dit de cet axiome se peut dire de tous les autres, et ainsi je crois que la certitude et l'évidence de la connaissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe :

» *Tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose se peut affirmer avec vérité de cette chose.*

» Ainsi, parce que *être animal* est enfermé dans l'idée de l'*homme*, je puis affirmer de l'hom-

me qu'il est animal; parce que avoir tous ses diamètres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle que tous ses diamètres sont égaux; parce que avoir tous ses angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je le puis affirmer de tout triangle.

» Et on ne peut contester ce principe sans détruire toute l'évidence de la connaissance humaine, et établir un pyrrhonisme ridicule : car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons, puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans notre esprit, et qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or si les jugements que nous formons en considérant ces idées ne regardaient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées, c'est-à-dire si, de ce que je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avais pas droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits, mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connaissance des choses, mais seulement de nos pensées; et par conséquent nous ne saurions rien des choses que nous nous persuadons savoir le plus certainement; mais nous saurions seulement que nous les pensons être de telle

sorte, ce qui détruirait manifestement toutes les sciences.

» Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent sérieusement d'accord de cette conséquence, que nous ne savons d'aucune chose si elle est vraie ou fausse en elle-même : car il y en a de si simples et de si évidentes, comme : *Je pense, donc je suis, Le tout est plus grand que sa partie*, qu'il est impossible de douter sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La raison est qu'on ne saurait en douter sans y penser, et on ne saurait y penser sans les croire vraies, et par conséquent on ne saurait en douter.

» Néanmoins ce principe seul ne suffit pas pour juger de ce qui doit être reçu pour axiome. Car il y a des attributs qui sont véritablement enfermés dans l'idée des choses, qui s'en peuvent néanmoins et s'en doivent démontrer, comme l'égalité de tous les angles d'un triangle à deux droits, ou de tous ceux d'un hexagone à huit droits. Mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considérer l'idée d'une chose avec une attention médiocre pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé, ou si de plus il est nécessaire d'y joindre quelque autre idée pour s'apercevoir de

cette liaison. Quand il n'est besoin que de considérer l'idée, la proposition peut être prise pour axiome, surtout si cette considération ne demande qu'une attention médiocre dont tous les esprits ordinaires soient capables; mais si on a besoin de quelque autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi l'on peut donner ces deux règles pour les axiomes :

Ire RÈGLE.

» *Lorsque, pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet et de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne le puisse faire sans s'apercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet, on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que lui pourrait donner la démonstration, qui ne pourrait faire autre chose sinon de montrer que cet attribut convient au sujet, en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison, ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.*

» Mais il ne faut pas confondre une simple explication, quand même elle aurait quelque forme d'argument, avec une vraie démonstration. Car il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués pour les mieux faire entendre, quoiqu'ils n'aient pas besoin d'être démontrés, l'explication n'étant autre chose que de dire en d'autres termes et plus au long ce qui est contenu dans l'axiome, au lieu que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

IIme RÈGLE.

» *Quand la seule considération des idées du sujet et de l'attribut ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point être prise pour axiome; mais elle doit être démontrée en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes parallèles pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.*

» Ces deux règles sont plus importantes que l'on ne pense. Car c'est un des défauts les plus ordinaires aux hommes de ne se pas assez consulter eux-mêmes dans ce qu'ils assurent ou qu'ils

nient; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont ouï dire ou qu'ils ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseraient eux-mêmes s'ils considéraient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit; de s'arrêter plus au son des paroles qu'à leurs véritables idées; d'assurer comme clair et évident ce qu'il leur est impossible de concevoir, et de nier comme faux ce qu'il leur serait impossible de ne pas croire vrai s'ils voulaient prendre la peine d'y penser sérieusement.

» Par exemple, ceux qui disent que dans un morceau de bois, outre ses parties et leur situation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, et les pores qui se trouvent entre ces parties, il y a encore une forme substantielle distinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain; et cependant ils disent une chose que ni eux ni personne n'a jamais comprise et ne comprendra jamais.

» Que si au contraire on leur veut expliquer les effets de la nature par les parties insensibles dont les corps sont composés, et par leur différente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, et par les pores qui se trouvent entre ces parties, et qui donnent ou ferment le passage à d'autres matières, ils croient qu'on ne leur dit que des chimères, quoiqu'on ne leur dise rien qu'ils ne

conçoivent très-facilement. Et même, par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la nature, mais qu'elles sont plus mystérieuses et plus cachées; de sorte qu'ils sont plus disposés à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point que ceux qui ne se servent que de principes qu'ils entendent.

» Et ce qui est encore assez plaisant est que, quand on leur parle de parties insensibles ils croient être bien fondés à les rejeter, parce qu'on ne peut les leur faire voir ni toucher; et cependant ils se contentent de formes substantielles, de pesanteur, de vertu attractive, etc., que non seulement ils ne peuvent voir ni toucher, mais qu'ils ne peuvent même concevoir. »

CHAPITRE III.

DE LA GÉNÉRALISATION *à posteriori* ET DE SES RÈGLES.

---

§ 1er. De l'observation et de ses règles.

Revenons maintenant à la généralisation qui présuppose et implique l'observation et la comparaison, et cherchons les règles qui lui conviennent.

Et d'abord quelles sont celles qui regardent l'observation.

L'observation, on le sait, consiste à faire un retour sur les objets simplement perçus, et à tâcher de les éclaircir par un acte complexe 1° d'*application*, 2° de *distinction*, 3° d'*analyse*, et 4° de *synthèse*.

Si telle est l'observation, quelles sont les règles qui lui sont propres?

Il est évident, en premier lieu, qu'on *s'appliquerait* mal si on ne s'appliquait qu'un moment, à la légère, à la hâte, et avec la chance presque certaine de ne pouvoir bien *distinguer, décomposer*, et *recomposer*. Le moyen de bien voir n'est pas de regarder en passant, et comme s'il suffisait d'un coup d'œil, les choses que l'on considère et qui demandent à être étudiées ; il faut plus de force et de patience, de pénétration et de profondeur ; il faut savoir insister sur l'objet que l'on veut connaître, jusqu'à ce qu'on le possède pleinement et qu'on l'ait bien en sa pensée. L'inconvénient inévitable d'une application vaine et superficielle serait de vicier à leur source tous les autres actes de l'observation, et, par conséquent de ne donner qu'une notion imparfaite et peut-être erronée. Mieux vaudrait, dans ce cas, en rester simplement à la pure perception : au moins, si elle est obscure, n'est-elle pas contraire au vrai.

La règle de l'*application* est donc qu'elle soit sérieuse, durable et énergique, de manière à faciliter, à légitimer et à assurer l'œuvre entière de l'observation.

A l'*application* succède, ou plutôt se rattache, car l'application ne cesse pas, la *distinction*, qui en est la suite. La distinction a aussi sa règle, qui,

comme toute règle, se déduit du but même de l'opération qu'elle doit servir à diriger. ***Distinguer***, c'est discerner, c'est prendre à part un objet qu'il s'agit de bien connaître. Or, on ***distinguerait*** mal, on ferait erreur en distinguant, si, par une abstraction trop grossière, on négligeait de retrancher du tout à déterminer des éléments ou des accessoires qui lui seraient étrangers, si on les lui prêtait comme les siens, si on les prenait pour les siens : tel est le défaut de toute idée qui pèche par confusion. Ce serait un autre défaut, mais un défaut également grave, si, au contraire, par une abstraction subtilement arbitraire, on rejetait de ce même tout des parties qui y sont comprises, si on l'altérait par cette négation, si on le faussait par cette réduction. L'idée qu'on s'en formerait serait plus nette sans doute, mais elle cesserait d'être vraie; elle ne serait plus vague, mais elle serait étroite; elle deviendrait fausse et exclusive.

Pour éviter ce double péril, on doit, en tout ce qu'on ***distingue***, s'attacher à voir juste, à voir ni plus ni moins, à voir tel qu'il est en lui-même l'objet que l'on observe.

On peut citer comme exemple d'une ***application*** et d'une ***distinction*** conforme à toutes ces règles

la manière dont Socrate, dans le premier Alcibiade, voulant faire dire à Alcibiade ce qu'est ce moi, ou cet homme intime, qu'il s'agit de connaître, s'attache à lui montrer qu'il n'est ni le corps, ni le composé de l'âme et du corps, mais l'âme se servant du corps; rien de plus marqué dans ce passage, que j'aurais plaisir à citer s'il n'était trop connu, que la double opération qu'il exprime si bien. J'y renvoie, afin qu'on le relise et qu'on y étudie dans tout son jeu l'observation philosophique.

Après avoir *distingué*, il s'agit d'*analyser*. Quelles sont les règles de l'analyse?

Analyser peut se définir : reconnaître par un examen successif et détaillé *le nombre* et *l'ordre* des points de vue de l'objet *distingué*.

Or, en ce qui touche le *nombre*, l'analyse serait imparfaite si elle n'aboutissait qu'à une énumération incomplète et défectueuse, si surtout ses omissions étaient graves et considérables. Analyser sous ce rapport, c'est diviser pour compter; mais on divise et on compte mal quand du premier jusqu'au dernier on ne note pas un à un tous les éléments du fait ou de l'être qu'on analyse, quand on en laisse plusieurs en un, qu'on les voit

comme s'ils ne faisaient qu'un, qu'on en méconnaît la pluralité, et qu'on n'en dresse pas un inventaire exact et régulier. De quelque façon que la chose arrive, que ce soit faute de profondeur ou d'étendue dans l'esprit, que ce soit inhabileté à tout pénétrer ou à tout comprendre, dans l'un comme dans l'autre cas l'opération est défectueuse, et elle ne donne pour résultat qu'un compte faux et incomplet.

Mais, fâcheux en lui-même, ce résultat l'es tncore par les conséquences qu'il entraîne. Il est en effet inévitable qu'après s'être trompé sur le *nombre*, on se trompe aussi sur l'*ordre* des éléments décomposés. L'ordre est le rapport dans le nombre; il lie l'un à l'un, compose et constitue la pluralité en totalité, la variété en harmonie, la diversité en hiérarchie; il est la raison des choses, le principe qui les fonde, la loi qui les régit. Or cette raison, ce principe, cette loi, l'ordre en un mot, ne se révèle bien qu'au moyen de la diversité et de la variété, il n'apparaît que dans le nombre. Si donc le nombre est mal déterminé, l'ordre lui-même sera mal jugé; un faux compte fera un faux ordre, et l'analyse sera manquée.

Toutefois, pour saisir l'ordre entre toute une suite de points de vue, il ne suffirait pas de les

noter un à un et chacun à part, comme s'ils étaient sans lien entre eux. Ce sont bien des unités, mais des unités en rapport; et des unes aux autres il existe des relations certaines en vertu desquelles elles sont non seulement rapprochées, mais combinées et disposées dans une fin particulière. Les propriétés d'un être et les circonstances d'un fait forment entre elles une somme; mais elles forment aussi un ensemble; si elles sont une plus une, plus une, plus une, etc..., elles sont aussi, selon leur nature, les unes principales et les autres secondaires, les unes génératrices et les autres engendrées, les unes causes et les autres effets; elles sont en un mot coordonnées de manière à être à la fois un tout et un système.

Pour les bien analyser, il faut donc à l'énumération joindre la description ou l'appréciation des rapports qui les unissent, et dans la description comme dans l'énumération ne rien ajouter et ne rien omettre, tout constater et ne rien rejeter.

Ainsi, soit qu'on mène de front l'un et l'autre travail, soit qu'on les fasse se succéder, l'analyse devra être aussi exacte à reconnaître la disposition que la collection des éléments qu'elle examine. A cette double condition, elle sera légitime et irréprochable.

De ces deux conditions, la seconde est au reste toujours beaucoup plus difficile à remplir que la première. Car on ne juge pas aussi aisément de l'*ordre* que du *nombre*. Celui-ci est en général plus ostensible et plus saillant; celui-là plus intime, plus secret et plus profond; il se trahit quelquefois à peine au regard le plus pénétrant, et rarement il se livre du premier coup et à la simple vue. Percevoir l'un n'est que compter; percevoir l'autre, c'est compter et comprendre en même temps. Pour le premier, il suffit d'une attentive division; pour le second, à la division il faut joindre l'explication: c'est dire que, si d'une part il faut une grande exactitude, il faut de l'autre beaucoup de sagacité et d'intelligence.

Herschel, dans son discours sur l'étude de *la philosophie naturelle*, offre un exemple d'analyse qui est conforme à ces règles.

« Si on considère les différents cas où se produisent des sons de toute espèce, on trouve qu'ils ont divers points communs: 1° la détermination du mouvement dans le corps sonore; 2° la communication de ce mouvement à l'air, ou à tout autre intermédiaire interposé entre le corps sonore et l'oreille; 3° la propagation de ce mouvement, qui passe d'une molécule à l'autre du corps inter-

médiaire, dans une succession convenable; 4° la transmission des molécules du milieu ambiant à l'oreille; 5° la transmission qui se fait dans l'oreille aux nerfs auditifs par le moyen d'un certain mécanisme; 6° la production de la sensation. »

Mais on aurait mal analysé l'objet de l'histoire de la philosophie si d'abord, dans cet objet, on ne comptait pas certains systèmes, certaines écoles, ou certaines époques; si ensuite on n'en prenait pas toutes les parties dans leur ordre, ou si on ne les prenait que dans un ordre arbitraire et factice; si enfin on y ajoutait des éléments étrangers, comme, par exemple, des conceptions théologiques ou poétiques. A tant d'autres égards excellent, le père de l'histoire de la philosophie, le savant Brucker, n'est pas exempt de tout reproche sous ce rapport. C'est ainsi que, s'il ne retranche pas, il abrége au moins hors de mesure l'histoire de la philosophie scolastique; c'est ainsi encore qu'il mêle souvent les dogmes religieux aux philosophies, et qu'enfin sa méthode, plus ethnographique que chronologique, et surtout que logique, ne laisse pas assez voir la liaison et la marche des systèmes divers.

Je passe aux règles de la *synthèse*, qui sont au reste toutes données par celles de l'analyse.

Le synthèse, que je me borne ici à définir sommairement, est la contrepartie de l'analyse : elle rapproche au lieu de séparer, compose au lieu de décomposer, fait à la place d'une œuvre de détails une œuvre d'ensemble et d'unité.

Mais néanmoins c'est toujours du *nombre* et de l'*ordre* qu'elle s'occupe ; elle les reçoit de l'analyse à l'état de division, et elle tend à les faire passer à l'état d'union ; elle substitue à leur égard le résumé au développement, la réduction à l'exhibition, la simultanéité à la succession ; elle les traite, en un mot, par un procédé tout différent. Mais la différence du procédé ne change rien au fond des choses : il s'agit toujours de la même vérité à reconnaître et à juger ; qu'on la considère synthétiquement ou qu'on la voie analytiquement, il ne faut pas moins, dans ces deux cas, la juger telle qu'elle est.

La synthèse, comme l'analyse, doit donc être à la fois fidèle au *nombre* et à l'*ordre :* fidèle au nombre, car en le négligeant elle s'expose à manquer, à fausser son addition ; fidèle à l'ordre, car, par la même raison, elle court risque d'altérer et de vicier sa recomposition. Si elle ne porte pas le plus grand soin à recueillir sévèrement tous les éléments et les seuls éléments qu'elle doit avoir en

vue, il lui arrivera d'en retrancher ou d'en ajouter quelques uns, et de comprendre dans son idée moins ou plus qu'il ne faudra ; elle n'aura pas cette justesse qui consiste à mesurer le tout sur les parties, à l'égaler aux parties, à ne pas le faire moindre ou plus grand ; elle ne sera pas la vraie synthèse, elle sera l'hypothèse. De même, si, d'autre part, elle n'embrasse pas tous les rapports et les seuls rapports qui joignent les parties entre elles, elle ne pourra pas replacer ces parties divisées dans leur système naturel ; elle n'en reproduira pas l'ordre vrai, elle les recomposera arbitrairement ; elle sera encore l'hypothèse.

Que faut-il donc pour qu'elle remplisse bien les fonctions qui lui sont propres ? Qu'elle fasse dans son sens ce que l'analyse a fait dans le sien ; qu'elle s'enferme dans le même cercle, se borne au même sujet, ne rejoigne que ce qu'elle a divisé, ne relie que ce qu'elle a délié, et ne soit en tout que la recollection et l'expression résumée du développement analytique.

Ainsi, comme les règles de l'analyse sont l'exactitude dans l'énumération et la fidélité dans la description, de même les règles de la synthèse sont l'exactitude et la fidélité dans la recollection et la recomposition.

On pécherait contre ces règles si, après avoir reconnu dans l'âme pour facultés essentielles l'intelligence, la sensibilité, la liberté et la volonté, on en résumait la nature dans cette définition inexacte : L'âme n'est qu'une intelligence servie par des organes.

On ferait une faute semblable, si, au terme d'une décomposition que je suppose légitime, et qui aurait eu pour but de déterminer les rapports des facultés entre elles, on substituait dans la synthèse à leur ordre vrai et certain un arrangement faux ou douteux ; comme, par exemple, si on subordonnait l'intelligence à la sensibilité, après avoir d'abord montré que l'une est, au contraire, le principe et la cause constante de l'autre.

Telle doit être dans ses divers actes la légitime observation.

J'ajouterai à ce que je viens de dire une remarque importante. L'observation toute seule ne suffit pas toujours à la connaissance des objets sur lesquels elle se dirige, et souvent elle a besoin, pour pouvoir les atteindre, d'y être aidée et amenée par l'art d'expérimenter. En effet, dans bien des cas, les faits sont si obscurs, si compliqués ou si déliés ; ils se présentent si mal, se refusent tel-

lement à se montrer et à se laisser voir, que, si on se bornait à les observer, on pourrait long-temps les ignorer : c'est une nature rebelle, difficile et fuyante, dont on n'a bien raison qu'autant qu'on l'entreprend, qu'on la presse, qu'on la tourmente, qu'on la dompte, en quelque sorte, et qu'on la réduit à la fin, moitié force, moitié ruse, à se dégager, à se produire, à venir au grand jour et à se livrer aux regards. Or, traiter ainsi cette nature, la tourner et la retourner, la remanier et la refaire dans l'intérêt de la science, c'est ce qui s'appelle expérimenter. Au moral comme au physique (car il y a lieu à expérience dans l'un comme dans l'autre cas; je l'ai expliqué en plus d'un endroit, et particulièrement dans un chapitre qui termine le second volume de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie*), on expérimente toutes les fois qu'on ne se prête pas simplement aux occasions qui surviennent, mais qu'on les cherche, qu'on les fait naître et qu'on les saisit habilement après les avoir provoquées; on expérimente en essayant par industrie et patience, hardiesse et aventure, à reprendre les choses en sous-œuvre, à les reproduire de main d'homme, de manière que, paraissant dans d'autres combinaisons et d'autres circonstances que celles qu'elles offraient naturellement, elles soient mieux disposées et plus claires pour l'intelligence. On expérimente sur l'âme en

tâchant de lui arracher les secrets qu'elle a en elle par instance et vive force, ou de les lui surprendre par finesse et pénétrantes insinuations. La *Maieutique* de Socrate n'est pas autre chose que cet art d'explorer, de tâter, de mettre les esprits en travail, afin de les faire accoucher des germes d'idées qu'ils portent en eux; la *Maieutique* n'est que l'expérimentation au sens moral et psychologique. Quant aux corps, on sait assez comment, par divers artifices, on parvient à leur prêter des qualités qu'ils n'ont pas, à leur faire produire des phénomènes que d'eux-mêmes ils ne produisent pas, tant qu'ils continuent à demeurer dans leur état naturel. Dans les deux cas, la différence est dans l'instrument et le sujet, et non dans le fait de l'expérience. L'expérience a son action au moral comme au physique.

Bacon a tracé avec détail les règles de l'expérimentation sous les titres de *variatio*, *productio*, *translatio*, *inversio*, *compulsio experimenti*, etc. Je ne les reproduirai pas telles qu'il les trace: on peut les lire dans son ouvrage; mais comme il n'a eu en vue en les prescrivant que l'expérience des sens, je voudrais montrer ici qu'elles ne conviennent pas moins à l'expérience de la conscience.

En effet, d'abord il s'agit de *varier* l'expérien-

ce. Or, on varie l'expérience, touchant les choses de l'âme, en se plaçant dans des conditions de pensée et de vie telles, que ces choses puissent se montrer sous toutes leurs faces diverses. Ainsi, veut-on, par exemple, étudier la passion dans son rapport avec l'intelligence : qu'on la suive avec soin au milieu de toutes les modifications qu'elle reçoit tour à tour du sujet et de l'objet ; de l'âge, du tempérament, du sexe du premier ; des caractères, des qualités et de la nature du second, de sa beauté, de son utilité, de sa nouveauté, etc. ; et qu'on voie si dans tous ces cas elle n'a pas son principe dans un fait d'intelligence. J'ai tâché en plus d'un endroit, mais particulièrement dans le *Supplément de l'Essai sur l'histoire*, de démontrer cette vérité.

Secondement, il faut *étendre* et répéter l'expérience. Ainsi, je suppose qu'avec Platon, on veuille savoir ce qu'est le juste, et que, selon sa marche dans la *République*, on aille de l'homme à la société, on étend l'expérience ; on fait comme le physicien, qui, après avoir constaté qu'un corps en un certain état a une certaine propriété, cherche si, dans ce même état, mais sur une plus grande échelle, il a la même propriété.

Troisièmement, il est dit qu'on *renverse* l'expé-

rience quand on l'essaie sur les mêmes faits par des procédés opposés, ou sur des faits opposés par des procédés analogues ; comme, par exemple, lorsqu'on éprouve la sensibilité de l'enfant par la double action de l'éloge et du blâme, ou lorsqu'on fait valoir auprès de deux âmes d'une moralité fort diverse un seul et même motif, l'intérêt ou le devoir.

Quatrièmement, l'expérience est *poussée à l'extrême*, *urgetur*, lorsqu'on se propose de reconnaître ce que deviennent successivement, soit dans un sens, soit dans l'autre, des qualités ou des facultés dont on s'attache à parcourir et à marquer toutes les nuances. A son plus faible degré, le sentiment répulsif n'est guère qu'une vague répugnance ; qu'est-il, et par quels actes se produit-il en se développant, lorsqu'il est parvenu à son plus haut degré d'intensité ? Dans le plus profond sommeil, l'intelligence jouit à peine, si toutefois elle en jouit, de quelque obscure conscience; comment, dans le demi-sommeil, dans le commencement du réveil, dans le plein retour à la veille, reprend-elle la conscience, le sens, la mémoire, la réflexion et toutes les facultés nécessaires à la connaissance ? Voilà ce que ce genre d'expérience a pour but de constater.

On *transporte* l'expérience en passant de la na-

ture à l'art, ou d'un art à un autre art. Psychologiquement, cela signifie qu'un moyen d'étudier l'homme est non seulement de le considérer tel qu'il est dans l'histoire, mais tel aussi qu'il se montre dans les œuvres de l'art. Souvent, en effet, dans l'homme du poète, l'humanité, la nature humaine, plus dégagée, plus relevée, se saisit et se comprend mieux que dans une vulgaire réalité.

Enfin, quand il y a lieu de réunir et de combiner ces divers modes d'expérience, ne les jamais diriger qu'en vue d'une fin sérieuse, quelquefois, mais rarement, les tenter au hasard, ou plutôt d'inspiration, et par une sorte de pressentiment, tel est un dernier précepte de l'art d'expérimenter.

On conçoit maintenant comment cet art doit concourir et se mêler à celui de l'observation, le précéder, le préparer, lui prêter appui et force. Observer simplement et ne pas expérimenter, ce serait se condamner à trouver sans chercher, à recevoir sans demander, à peu recevoir et à peu trouver : car d'elle-même la vérité ne s'offre et ne se donne pas si aisément à l'esprit, qu'il suffise, pour la posséder, de l'attendre et de la voir venir. Observer et ne pas expérimenter, ce ne serait pas philosopher : car il n'y a pas sérieuse curiosité, amour réel de la science, dans cette manière de s'en-

fermer dans un étroit horizon, quand il en coûterait si peu de s'en faire un plus large.

On comprend, d'autre part, que, si, après avoir expérimenté, on négligeait d'observer, on laisserait tout à moitié fait ; on aurait semé et on ne récolterait pas, ouvert une mine qu'on n'exploiterait pas, découvert un pays qu'on ne visiterait pas. Or il ne faut pas qu'il en soit ainsi : il faut que l'observation, succédant à l'expérimentation, en assure, en développe, en complète les résultats ; qu'elle en suive les indications, en éclaircisse les aperçus, en vérifie les soupçons ; qu'elle la mette à profit et la perfectionne en même temps. A ce prix seul est la sience.

§ 2. De la comparaison et de ses règles.

Quand l'expérimentation a fait son œuvre, que, de son côté, l'observation a fait aussi la sienne, et que, par suite, beaucoup d'objets ont été étudiés et connus en eux-mêmes, ils peuvent être comparés.

Comparer, c'est juger des ressemblances et des différences. Or, jugerait-on légitimement des ressemblances ou des différences si, dans les termes qu'on rapproche, on ne tenait pas compte

de tous les points de vue qu'ils offrent chacun à part, et du rapport qui unit ces points de vue les uns aux autres? Serait-on en droit de prononcer que deux individus ou deux faits sont analogues entre eux si on ne regardait de ces individus que quelques caractères accidentels, et de ces faits pareillement que quelques circonstances secondaires; si on les regardait au hasard, et indépendamment des relations qu'ils ont nécessairement entre eux? et de même s'il s'agissait de constater des diversités, et qu'on ne s'y prît pas plus sagement?

C'est la nature complète, c'est la vraie nature des choses, que l'on doit avoir en vue, aussi bien quand on compare que quand on observe simplement. Or on la méconnaît sans aucun doute lorsqu'on néglige de la considérer, soit dans le *nombre*, soit dans l'*ordre* des éléments qui la constituent.

Aussi, pour bien comparer, de même que pour bien observer, il faut sévèrement s'attacher au nombre et à l'ordre des éléments qui sont essentiels aux choses; et pour le dire d'une autre manière, il faut suivre dans l'observation appliquée à un double terme, dans la double observation, les règles qui ont été tracées pour l'observation proprement dite. Elles sont les mêmes pour l'une

et l'autre; seulement elles sont d'une pratique plus délicate et plus difficile pour la première que pour la seconde.

Ainsi, les règles de la comparaison se réduisent à reconnaître avec fidélité et précision si le nombre et l'ordre de qualités qui sont propres à une substance, le nombre et l'ordre de phénomènes qui sont propres à une cause, se retrouvent ou ne se retrouvent pas dans une ou plusieurs autres substances, dans une ou plusieurs autres causes; ce qui revient à dire que la comparaison n'est légitime que par son exactitude à tout compter et à tout comprendre dans chacun des termes auxquels elle s'étend.

Il est inutile, je pense, de donner ici des exemples qui montrent en quoi consiste une bonne ou mauvaise comparaison. On pourra en trouver dans tous ceux qui se rapportent à la généralisation.

Je passe donc à l'exposition des règles de la généralisation.

§ 3. De la généralisation proprement dite et des règles qui lui conviennent.

Pour peu qu'on se rappelle la nature et le but

de cette nouvelle opération (1), il est évident qu'elle péchera par un premier et grave défaut si le type qu'elle crée s'étend à plus ou moins d'individus que ne le permet l'observation. Un principe est hasardeux et n'est au fond qu'un préjugé, quand il dépasse la limite que lui assigne l'expérience, et qu'il s'étend outre mesure, au risque d'aller au-delà du vrai. Sans doute, il se peut que par bonheur il ait réellement toute la portée qu'on s'est hâté de lui prêter; mais comme il n'a d'appui qu'une hypothèse, il reste sans droit à la confiance; tout au plus peut-on l'accepter à titre d'opinion provisoire et sujette à vérification. Il y a un moindre inconvénient, et contre lequel du reste on a moins à se mettre en garde, à ne pas donner à une généralité toute l'extension qu'elle devrait avoir; cependant il y a faute aussi à s'arrêter à mi-chemin quand on peut aller plus loin, et à s'en tenir à des théories incomplètes et étroites quand il est permis de leur donner plus de généralité et largeur : c'est tout au moins timidité et discrétion déplacées, peut-

(1) Je n'ai pas besoin de rappeler que je pars toujours, en logique, des données de la psychologie, et que, pour la généralisation en particulier, quand je m'occupe de déterminer les règles qu'elle doit suivre, je la suppose expliquée, comme en effet elle l'a été dans le premier volume de mon *Cours*.

être faiblesse d'intelligence; en logique comme en politique, il ne faut pas trop d'ambition, mais il n'en faut pas non plus trop peu. C'est un tort de trop généraliser, mais c'en est un aussi de trop peu généraliser. Le bien est de généraliser en raison juste des faits observés et comparés. Du reste combien de faits faut-il avoir recueillis, observés et comparés, pour s'élever légitimement à une pleine et exacte généralité? C'est ce qu'on ne saurait dire en aucune façon. Chacun doit, sous ce rapport, selon les sujets dont il s'occupe, se consulter, et se demander quand, dans sa conscience philosophique, il n'a plus de scrupule à former telle classe, à reconnaître telle loi; il n'y a pas d'autre règle à recommander.

Mais la généralisation serait encore beaucoup plus défectueuse si, au lieu de partir des résultats légitimes de l'observation et de la comparaison, elle se laissait entraîner, sur les traces de l'imagination, à toutes sortes de conceptions arbitraires et hypothéthiques. Tant que la généralisation n'est sujette qu'à trop ou trop peu d'extension, elle peut aisément se corriger, elle n'est vicieuse qu'à demi; mais du moment que, sans égard à la vérité elle-même, elle s'avise témérairement de prendre pour semblable ce qui est divers, et pour divers ce qui est semblable, il n'y a plus simplement à la res-

treindre ou à l'étendre, il y a à la rejeter, à la nier, car elle est fausse et mensongère. Un système créé et développé dans un tel esprit ne saurait avoir long crédit, eût-il d'ailleurs pour lui l'autorité du génie et l'attrait de la nouveauté. Quand il aurait d'abord excité un certain mouvement d'admiration par la grandeur de ses proportions, l'originalité de ses principes, la rigueur de ses conséquences, toutes les qualités en un mot qui attestent une haute puissance d'invention et de combinaison, à un examen plus sévère, et quand on l'estimerait ce qu'il vaudrait, non plus comme œuvre d'art, mais comme œuvre de science, il ne tarderait pas à paraître dans son éclat trompeur, et à trahir de toute part le vice de ses fondements.

Les règles de la généralisation sont donc, d'après ce qui vient d'être dit, de comprendre, de résumer, de réduire à l'abstrait, dans les principes qu'on établit, tous les faits et les seuls faits reconnus pour constants et analogues les uns aux autres. De ces faits, ne pas voir, ignorer ou nier ceux qui peuvent contrarier une hypothèse préconçue; supposer ceux qui l'appuient, et les imaginer à plaisir; admettre, mais en les altérant, ceux qui lui sont favorables, c'est mal généraliser de toute façon; c'est généraliser contre le vrai, douteusement dans le vrai, ou à moitié dans le vrai et à moitié dans le faux; c'est contredire,

négliger, ou vicier dans l'induction, les données combinées de l'observation et de la comparaison.

Ainsi, pour le répéter, donner une juste extension aux idées générales, et ne les étendre qu'à des faits réels et réellement semblables, telle est la régle complexe de la généralisation.

Mais l'on sait que la généralisation a une double fonction, ou plutôt un double objet (car la fonction reste la même, et il n'y a de double que l'objet) : la réunion en *classes* d'un certain nombre d'individus, et la réduction en *lois* d'un certain nombre de cas.

Or quelles sont les règles de la généralisation, selon qu'elle se propose des *classes* ou qu'elle aspire à des *lois?* Les mêmes que celles qui viennent d'être tracées, mais avec application spéciale à l'une ou à l'autre de ces fins.

Ainsi, pour classer, que faut-il? Ne renfermer dans la collection à laquelle on les ramène que des individus semblables entre eux, les y renfermer tous, et eux seuls; ne rien supposer et tout admettre; tout embrasser sans rien confondre; ne constituer que des genres, des espèces et des variétés, exacts et complets, telles sont les conditions de

cette sorte de généralisation. Qu'elle ne satisfasse pas à l'une d'entre elles, elle est par là même défectueuse ; elle le serait radicalement si elle ne satisfaisait à aucune ; elle n'est parfaitement légitime que quand elles les remplit toutes également.

C'est pourquoi il y a vice dans la classification psycologique qui rapporte à la sensation tous les faits de l'intelligence. Je n'ai pas besoin de dire pourquoi : le mot de Leibnitz l'explique assez, et Platon le démontre dans le *Théétète*.

La classification qui ne reconnait dans l'âme humaine que l'entendement et la volonté est également défecueuse ; ell e omet la sensibilité.

Mais, si celle-là pèche par restriction, en voici une qui, au contraire, pèche par trop de division. Il y a dans l'âme trois principes, le principe raisonnable, le principes des bonnes passions et le principe des mauvaises. Il serait plus juste de dire qu'il y a le principe raisonnable, et puis le principe des passions, lequel est bon ou mauvais, selon qu'il se rapproche ou s'écarte du principe raisonnable.

Que si l'on voulait maintenant des exemples de légitimes et exactes classifications, j'indique-

rais celles qui sont reçues dans la plupart des sciences naturelles ; à quelque degré qu'on les prenne, depuis leur plus haute généralité jusqu'à leur quasi-particularité, depuis les *classes* proprement dites jusqu'aux dernières variétés, on les trouvera de tout point vraies, complètes et précises.

Qu'on me permette à ce sujet de citer quelques réflexions que j'emprunte à un *Précis d'histoire naturelle* (1) qui se recommande, entre autres qualités, par une très juste intelligence de la logique de cette histoire :

« L'ensemble de ces êtres est d'abord partagé en un petit nombre de grandes divisions qu'on nomme ordinairement *classes*, et dont chacune comprend les êtres qui se ressemblent par quelques propriétés très générales, c'est-à-dire qui conviennent à un très grand nombre de corps. Ces propriétés, constantes dans tous les corps qui appartiennent à la même classe, constituent le *caractère* de cette première division. Chaque classe à son tour se partage en divisions moins grandes, appelées *ordres* ou *familles*, dans chacune desquelles les corps se ressemblent par quelques au-

(1) *Précis élémentaire d'histoire naturelle*, par G. Delafosse.

tres propriétés générales, mais d'une moins grande généralité que celles qui caractérisent la classe ; chaque famille se subdivise pareillement en groupes moins étendus, appelés *genres*, et dont chacun a pour caractères de nouvelles propriétés communes aux corps qu'il comprend ; chaque genre enfin se partage de même en un certain nombre de groupes plus petits, nommés *espèces*, et chaque espèce en un certain nombre de *variétés*. C'est ce mécanisme ou cet échafaudage de divisions successives, dont les supérieures contiennent les inférieures, que l'on nomme en histoire naturelle une *classification* ou une *méthode*.

» Deux corps compris dans l'une quelconque des divisions de la méthode ont nécessairement de commun non seulement le caractère propre à cette division, mais encore ceux des divisions supérieures qui la contiennent. Par conséquent ils ont entre eux d'autant plus de ressemblance qu'ils se trouvent faire partie de groupes moins élevés. Il est donc clair qu'en descendant l'échelle de ces divisions successives, on finira bientôt par en atteindre une qui ne contiendra plus que des corps d'une ressemblance presque parfaite, et que l'on sera porté à identifier dans la même idée comme sous le même nom. Cette division fondamentale, qui est le terme auquel aboutissent les divisions

supérieures, et où s'arrêtent pour ainsi dire toutes les distinctions possibles entre les êtres, est celle qui porte la dénomination d'*espèce*. Les corps de même espèce sont donc ceux qui n'admettent entre eux que de légères différences, que souvent on néglige en raison de leur peu d'importance, ou qui, lorsqu'on juge à propos d'en tenir compte, constituent seulement ce qu'on nomme des *variétés*.

» Dans les classifications relatives à l'histoire naturelle, non seulement tous les êtres ont des noms qui rappellent leurs caractères distinctifs, mais encore chaque division de la méthode a sa dénomination propre, qui est liée au caractère de cette division. Par là les rapports de ces êtres peuvent être exprimés de la manière la plus simple, et, avec de l'attention et de la mémoire, on parvient aisément à se rendre familières toutes les parties de la méthode, en l'étudiant soit dans les ouvrages où elle se trouve développée, soit surtout dans les *cabinets* ou grandes collections qui en offrent une représentation fidèle.

» L'utilité des classifications en histoire naturelle est incontestable. Un premier avantage qu'elles présentent, c'est de faire distinguer sûrement à celui qui commence l'étude de la science un objet

qu'il voit pour la première fois, et dont il ignore le nom. En effet, une classification est comme une sorte de dictionnaire, ou de table raisonnée de matières, dans laquelle les caractères des objets jouent le rôle des lettres de l'alphabet. En partant de ceux que porte avec lui l'être que l'on considère pour les chercher en tête des divisions de la méthode, comme on part des lettres initiales d'un mot pour interroger les pages d'un vocabulaire, on arrive aisément à trouver la place et le nom de cet objet dans la méthode, après avoir déterminé successivement la classe, l'ordre, le genre et l'espèce auxquels il appartient.

» Un autre avantage des méthodes, lorsqu'elles sont bien faites, c'est qu'elles ne se bornent pas à nous apprendre des noms : elles nous font encore *connaître* les objets, ce qui est tout différent; et elles nous les font connaître chacun en lui-même, et par comparaison avec les autres. En effet, si les divisions de la méthode ont été établies d'après l'ensemble des caractères que peuvent offrir les objets auxquels elle se rapporte, il ne faut que récapituler tous ceux par lesquels elle nous conduit au nom de chaque objet, c'est-à-dire ses caractères de classe, de famille, de genre et d'espèce, pour avoir le caractère total et absolu du corps, tel que le donnerait sa description complète, faite

indépendamment de toute classification, avec cette différence, que ce caractère absolu, quand il est donné par la méthode, se trouve décomposé en une série graduée de caractères relatifs, qui expriment les divers degrés de ressemblance de l'objet avec les autres corps. Aussi il arrive que, par un fréquent usage de la méthode, notre esprit finit par embrasser l'ensemble de tous les êtres qu'elle comprend, et s'accoutume à saisir les traits qui leur sont communs ou les différences qui les distinguent.

» Le besoin de divisions méthodiques semblables à celles qui caractérisent les classifications en histoire naturelle se fait sentir partout où l'on a à distinguer un grand nombre d'objets, quelle que soit d'ailleurs leur nature. Aussi trouve-t-on dans le mécanisme des langues, dans les sciences de faits, dans les travaux administratifs, etc., une foule d'exemples de pareils classements que suggère aux hommes une logique naturelle (1). Cet

(1) Ainsi, dans notre langue, le terme *mobilier* exprime une classe d'objets que l'on a subdivisée en plusieurs genres désignés par les noms de *table*, de *vase*, de *siége*, etc.; et chacun de ces genres est composé de plusieurs espèces, *table à manger*, *table à jouer*, *table à écrire*. Dans l'organisation d'un état, on divise le territoire en *départements*, et l'on subdivise chaque

art de la méthode peut s'appliquer avec avantage à toute sorte d'étude, et aucune science n'est plus propre que celle de la nature à y former notre esprit. »

Avant de quitter ce sujet, je ne dois pas oublier de faire remarquer que les règles de la classification telles que je les ai données plus haut ne sont, sous une autre forme, que celles de la division telles qu'on les trouve d'ordinaire dans les traités de logique, telles qu'on peut les voir si l'on veut dans la logique de Port-Royal (1).

J'arrive maintenant aux *lois*, et je cherche à quelles conditions on les induit légitimement.

département en *arrondissements*, chaque arrondissement en *cantons*, chaque canton en *mairies* ou *municipalités*. L'armée est de même partagée en *régiments*, *bataillons*, *compagnies*, *pelotons* et *soldats*. C'est cet ordre qui permet au chef de l'état de connaître, de distinguer et de dénommer toutes les parties d'une administration, quelque vaste qu'elle soit, et de les embrasser, pour ainsi dire, d'un seul coup d'œil.

(1) « La division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

» Mais, comme il y a deux sortes de *tout*, il y a aussi deux sortes de divisions. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appelé en latin *totum*, et dont les parties sont appelées *parties intégrantes*. La division de ce

Or il n'est pas difficile de reconnaître qu'on les induirait illégitimement 1° si on les tirait de cas particuliers sans réalité ou sans réelle similitude; 2° si on les tirait, avec trop ou trop peu d'extension, de cas d'ailleurs réels et réellement semblables entre eux.

tout s'appelle proprement *partition*, comme quand on divise une maison en ses appartements, une ville en ses quartiers, un royaume ou un état en ses provinces, l'homme en corps et en âme, le corps en ses membres. La seule règle de cette division est de faire des dénombrements bien exacts, et auxquels il ne manque rien.

» L'autre *tout* est appelé en latin *omne*, et ses parties, *parties subjectives* ou *inférieures*, parce que ce tout est un terme commun, et ses parties sont les sujets compris dans son étendue, comme le mot d'*animal* est un tout de cette nature, dont les inférieurs, comme *homme* et *bête*, qui sont compris dans son étendue, sont les parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de division, et on en peut remarquer de quatre sortes :

» La première est quand on divise le genre par ses espèces : *Toute substance est corps ou esprit, Tout animal est homme ou bête.*

» La deuxième est quand on divise le genre par ses différences : *Tout animal est raisonnable ou privé de raison, Tout nombre est pair ou impair, Toute proposition est vraie ou fausse, Toute ligne est droite ou courbe.*

» La troisième, quand on divise un sujet commun par les accidents opposés dont il est capable, ou selon ses divers inférieurs, ou en divers temps, comme : *Tout astre est lumineux par soi-même, ou seulement par réflexion; Tout corps est*

Par conséquent il est nécessaire que ces sortes de généralisations, précédées comme elles doivent l'être d'observations et de comparaisons, ne comprennent que des faits constants et de même nature, et n'aillent pas au delà, mais ne restent pas en deçà de la portée de ces faits. . .

en mouvement ou en repos; Tous les Français sont nobles ou roturiers; Tout homme est sain ou malade; Tous les peuples se servent, pour s'exprimer, ou de la parole seulement, ou de l'écriture outre la parole.

» La quatrième, d'un accident en ses divers sujets, comme la division des biens en ceux de l'esprit et du corps.

» Les règles de la division sont : 1° Qu'elle soit entière, c'est-à-dire que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise, comme *pair* et *impair* comprennent toute l'étendue du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnements que le défaut d'attention à cette règle; et ce qui trompe est qu'il y a souvent des termes qui paraissent tellement opposés, qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi, entre ignorant et savant il y a une certaine médiocrité de savoir qui tire un homme du rang des ignorants, et qui ne le met pas encore au rang des savants; entre vicieux et vertueux il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba : *Magis extra vitia quàm cum virtutibus*, car il y a des gens qui, n'ayant point de vices grossiers, ne sont pas appelés vicieux, et qui, ne faisant point de bien, ne peuvent point être appelés vertueux, quoique devant Dieu ce soit un grand vice que de n'avoir point de vertu; entre sain et malade il y a l'état d'un homme indispo-

Alors les lois qu'elles donneront seront fondées en raison.

C'est en conséquence une loi vraie de la perception sensible d'être précédée et déterminée par l'impression nerveuse; elle l'est selon toûtes

sé ou convalescent; entre le jour et la nuit il y a le crépuscule; entre les vices opposés il y a le milieu de la vertu, comme la piété entre l'impiété et la superstition; et quelquefois ce milieu est double, comme entre l'avarice et la prodigalité il y a la libéralité et une épargne louable; entre la timidité, qui craint tout, et la témérité, qui ne craint rien, il y a la générosité, qui ne s'étonne point des périls, et une précaution raisonnable qui fait éviter ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer.

» La deuxième règle, qui est une suite de la première, est que les membres de la division soient opposés, comme : *pair, impair; raisonnable, privé de raison*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déjà dit dans la première partie, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les différences qui font ces membres opposés soient positives, mais qu'il suffit que l'une le soit, et que l'autre soit le genre seul avec la négation de l'autre différence. Et c'est même par là qu'on fait que les membres sont plus certainement opposés. Ainsi la différence de la bête d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif; l'imparité n'est que la négation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé, l'un et l'autre ayant l'unité pour mesure, celui qu'on appelle premier n'étant différent du composé qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.

» Néanmoins, il faut avouer que c'est le meilleur d'expri-

les règles d'une exacte généralisation; elle embrasse tout et n'omet rien; elle ne fausse ni n'altère rien.

Mais ce n'est plus une loi de la même perception, d'être précédée et déterminée par une image ou

mer les différences opposées par des termes positifs quand cela se peut, parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoi la division de la substance en celle qui pense et celle qui est étendue est beaucoup meilleure que la commune en celle qui est matérielle et celle qui est immatérielle, ou bien en celle qui est corporelle et celle qui n'est pas corporelle, parce que les mots d'*immatérielle* et d'*incorporelle* ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite et fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance qui pense*.

» La troisième règle, qui est une suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit pas tellement enfermé dans l'autre que l'autre en puisse être affirmé, quoiqu'il puisse quelquefois y être enfermé en une autre manière. Car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, et la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empêche pas que l'étendue ne se divise en ligne, surface et solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ni la surface solide. On ne peut pas, au contraire, diviser le nombre en pair, impair et carré, parce que, tout nombre carré étant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

» On ne doit pas aussi diviser les opinions en vraies, fausses et probables, parce que toute opinion probable est vraie ou fausse; mais on peut les diviser premièrement en vraies

une idée représentative de son objet; elle n'a d'appui qu'une hypothèse.

Ce n'est pas non plus la loi, du moins toute la loi du fait dont il s'agit, de ne venir qu'à la suite des impressions des cinq sens, puisqu'il vient éga-

et en fausses, et puis diviser les unes et les autres en certaines et en probables.

» Ramus et ses partisans se sont fort tourmentés pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on le peut faire commodément, c'est le meilleur; mais, la clarté et la facilité étant ce qu'on doit le plus considérer dans les sciences, on ne doit point rejeter les divisions en trois membres et plus encore, quand elles sont plus naturelles et qu'on aurait besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres. Car alors, au lieu de soulager l'esprit, qui est le principal fruit de la division, on l'aceable par un grand nombre de subdivisions qu'il est bien plus difficile de retenir que si tout d'un coup on avait fait plus de membres à ce que l'on divise. Par exemple, n'est-il pas plus court, plus simple et plus naturel de dire : *Toute étendue est ou ligne, ou surface, ou solide*, que de dire comme Ramus : *Magnitudo est linea vel lineatum, Lineatum est superficies vel solidum*.

» Enfin, on peut remarquer que c'est un égal défaut de ne faire pas assez et de faire trop de divisions : l'un n'éclaire pas assez l'esprit, et l'autre le dissipe trop. Crassot, qui est un philosophe estimable entre les interprètes d'Aristote, a nui à son livre par le trop grand nombre de divisions. On retombe par là dans la confusion que l'on prétend éviter : *Confusum est quidquid in pulverem sectum est.* »

lement à la suite d'autres impressions, je veux parler des impressions des organes internes.

Je donnerai maintenant quelques exemples empruntés aux sciences physiques. Rien de plus satisfaisant que la généralisation des phénomènes de la pesanteur, qui, depuis les expériences et les explications de Galilée et les démonstrations de Newton, ne s'applique pas moins bien aux exceptions apparentes qu'aux faits du caractère le plus normal.

« Ce fut Galilée qui déclara le premier que la puissance accélératrice de la pesanteur est la même pour tous les corps ; qu'elle agit indifférement sur toutes les masses, quelles qu'elles soient, grandes ou petites. Il vérifia cette induction en laissant tomber du haut d'une tour élevée des substances de nature et de poids très différents, qui toutes achevèrent leur chute dans le même temps, à très peu de chose près; circonstance qu'il attribua avec raison à la différence de résistance que l'air oppose à la chute des corps graves, selon qu'ils pèsen plus ou moins. On n'aurait pu, à cette époque, constater par le fait la justesse de cette conjecture, soumettre à l'expérience des corps légers, comme du liége, des plumes, du coton, etc., à cause de la grande résistance que l'air leur op-

posait dans leur chute; on n'avait alors aucun moyen d'isoler cette cause de perturbation. Ce ne fut qu'après l'invention de la machine pneumatique qu'on put soumettre cette loi à l'épreuve. On fit le vide, et on abandonna à elles-mêmes une pièce d'or et une barbe de plume qu'on avait disposées au-dessous de la partie supérieure de l'appareil, et l'une et l'autre achevèrent leur chute dans le même instant. » (HERSCHEL.)

La loi de la rosée, ramenée enfin au rayonnement comme à la cause déterminante de la condensation de la vapeur, a été long-temps méconnue parce qu'on ne la tirait que de faits incomplets ou mal observés, qui ne pouvaient la donner dans toute sa vérité.

Voici encore un exemple où se rencontre à la fois une loi selon le vulgaire et une loi selon les savants : « La longue queue de la comète de 1456 répandit la terreur dans l'Europe, déjà consternée par les succès rapides des Turcs, qui venaient de renverser le bas-empire. Cet astre, après quatre de ses révolutions, a excité parmi nous un intérêt bien différent. La connaissance des lois du système du monde, acquise pendant cet intervalle, avait dissipé les craintes enfantées par l'ignorance des vrais rapports de l'homme avec l'univers, et

Halley, ayant reconnu l'identité de cette comète avec celles des années 1531, 1607 et 1682, annonça son retour prochain pour la fin de 1758 ou le commencement de 1759. Le monde savant attendit avec impatience ce retour, qui devait confirmer l'une des plus grandes découvertes que l'on ait faites dans les sciences. » (LAPLACE, *Calcul des probabilités.*)

Il serait inutile, je pense, de multiplier les exemples. Ils ne feraient tous que confirmer les règles tracées plus haut, en montrant que toute induction qui s'y conforme est légitime, et que toute induction qui s'en écarte est fausse ou hypothétique.

§ 4. De la définition et de ses règles.

J'aurais bien pu ne pas consacrer un chapitre particulier aux règles de la définition, qui, comme il est aisé de le voir, n'est qu'une sorte de généralisation. Qu'est-ce, en effet, que définir, sinon parvenir, par l'observation, suivie de la comparaison, à déterminer les caractères génériques et spécifiques de tels ou tels êtres; sinon saisir par l'abstraction les propriétés d'après lesquelles ces êtres forment un genre, dans ce genre des espèces, dans ces espèces des sous-espèces. Définir, c'est généraliser. Il n'y a donc au fond rien à dire au sujet de la définition qui n'ait été déjà dit au sujet de la généralisa-

tion. On définit comme on généralise, parce qu'on généralise quand on définit; c'est d'après les mêmes règles, c'est aux mêmes conditions, c'est au moyen du même art. Il n'y aurait donc rien à ajouter, et pour mon compte je n'ajouterais rien aux préceptes déjà donnés, si, dans tout traité de logique, on n'était accoutumé à trouver quelque chose de spécial touchant la définition. Mais comme on pourrait croire à une omission si je n'en faisais pas mention, je vais en parler, ou plutôt en faire parler pour moi la logique de Port-Royal ; seulement, je prie qu'on remarque que ce morceau ne vient ici que comme extension et appendice du chapitre de la généralisation :

« Nous avons parlé fort au long, dans la première partie, des définitions de nom, et nous avons montré qu'il ne les fallait pas confondre avec les définitions des choses, parce que les définitions de noms sont arbitraires, au lieu que les définitions des choses ne dépendent point de nous, mais de ce qui est enfermé dans la véritable idée d'une chose, et ne doivent point être prises pour principes, mais être considérées comme des propositions qui doivent souvent être confirmées par raison, et qui peuvent être combattues. Ce n'est donc que de cette dernière sorte de définition que nous parlons en ce lieu.

» Il y en a deux sortes : l'une, plus exacte, qui retient le nom de définition ; l'autre, moins exacte, qu'on appelle description.

» La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent *genre*, et ceux qui sont propres *différence*.

» Ainsi on définit l'homme un animal raisonnable ; l'esprit, une substance qui pense ; le corps, une substance étendue ; Dieu, l'être parfait. Il faut, autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition soit le genre prochain du défini, et non pas seulement le genre éloigné.

» On définit aussi quelquefois par les parties intégrantes, comme lorsqu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit et d'un corps. Mais, alors même, il y a quelque chose qui tient lieu de genre, comme le mot de chose composée, et le reste tient lieu de différence.

» La définition, moins exacte, qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connaissance d'une chose par les accidents qui lui sont propres, et qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

» C'est en cette manière qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux, par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur et autres semblables accidents : c'est de cette nature que sont les descriptions des poètes et des orateurs.

» Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matière, par la forme, par la fin, etc., comme si on définit une horloge, une machine de fer composée de diverses roues, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.

» Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition : qu'elle soit universelle, qu'elle soit propre, qu'elle soit claire.

« 1. Il faut qu'une définition soit universelle, c'est-à-dire qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoi la définition commune du *temps*, que c'est *la mesure du mouvement*, n'est peut-être pas bonne, parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le repos que le mouvement, puisqu'on dit aussi bien qu'une chose a été tant de temps en repos comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de temps : de sorte qu'il semble que le temps ne soit autre chose que la durée de la créature, en quelque état qu'elle soit.

» 2. Il faut qu'une définition soit propre, c'est-à-dire qu'elle ne convienne qu'au défini. C'est pourquoi la définition commune des éléments, *un corps simple corruptible*, ne semble pas bonne. Car, les corps célestes n'étant pas moins simples que les éléments, par le propre aveu de ces philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les cieux des altérations semblables à celles qui se font sur la terre, puisque, sans parler des comètes, qu'on sait maintenant n'être point formées des exhalaisons de la terre, comme Aristote se l'était imaginé, on a découvert des taches dans le soleil, qui s'y forment et qui s'y dissipent de la même sorte que nos nuages, quoique ce soient de bien plus grands corps.

» 3. Il faut qu'une définition soit claire, c'est-à-dire qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire et plus distincte de la chose qu'on définit, et qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature; de sorte qu'elle nous puisse aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit principalement considérer dans les définitions, et c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote.

» Car qui est celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition: *Actus*

entis in potentiâ quatenus in potentiâ, l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance? L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là, et à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement?

» Les quatre célèbres définitions de ces quatre premières qualités, *le sec*, *l'humide*, *le chaud*, *le froid*, ne sont pas meilleures.

» Le *sec*, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, et difficilement dans celles d'un autre corps : *Quod suo termino facilè continetur, difficulter alieno.*

» Et *l'humide*, au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, et difficilement dans les siennes : *Quod suo termino difficulter continetur, facilè alieno.*

» Mais, premièrement, ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs et aux corps liquides qu'aux corps secs et aux corps humides. Car on dit qu'un air est sec et qu'un autre air est humide, quoiqu'il soit toujours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, parce qu'il est toujours liquide. Et, de plus, on ne voit pas

comment Aristote a pu dire que le feu, c'est-à-dire la flamme, était sèche, selon cette définition, puisqu'elle s'accommode facilement aux bornes de notre corps? D'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide, *et liquidi simul ignis?* Et c'est une vaine subtilité de dire, avec Campanelle, que le feu, étant enfermé, *aut rumpit*, *aut rumpitur :* car ce n'est point à cause de sa prétendue sécheresse, mais parce que sa propre fumée l'étouffe s'il n'a de l'air. C'est pourquoi il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvu qu'il ait quelque ouverture par où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

» Pour *le chaud*, il le définit ce qui rassemble les corps semblables et désunit les dissemblables: *Quod congregat homogenea et disgregat heterogenea.*

» Et *le froid*, ce qui rassemble les corps dissemblables et désunit les semblables : *Quod congregat heterogenea et disgregat homogenea.* C'est ce qui convient quelquefois au chaud et au froid, mais non pas toujours, et ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraie cause qui fait que nous appelons un corps chaud et un autre froid. De sorte que le chancelier Bacon avait raison de dire que ces définitions étaient semblables à

celle qu'on ferait d'un homme en le définissant *un animal qui fait des souliers et qui laboure les vignes*. Le même philosophe définit la nature : *Principium motus et quietis in eo in quo est*, le principe du mouvement et du repos en ce en quoi elle est. Ce qui n'est fondé que sur une imagination qu'il a eue, que les corps naturels étaient en cela différents des corps artificiels, que les naturels avaient en eux le principe de leur mouvement, et que les artificiels ne l'avaient que de dehors ; au lieu qu'il est évident et certain que nul corps ne se peut donner le mouvement à soi-même, parce que la matière, étant de soi-même indifférente au mouvement et au repos, ne peut être déterminée à l'un ou à l'autre que par une cause étrangère, ce qui ne pouvant aller à l'infini, il faut nécessairement que ce soit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matière et que ce soit lui qui l'y conserve.

» La célèbre définition de l'âme paraît encore plus défectueuse : *Actus primus corporis naturalis organici potentiâ vitam habentis*, l'acte premier du corps naturel organique qui a la vie en puissance. On ne sait ce qu'il a voulu définir. Car, 1° si c'est l'âme, en tant qu'elle est commune aux hommes et aux bêtes, c'est une chimère qu'il a définie, n'y ayant rien de commun entre ces deux

choses; 2° il a expliqué un terme obscur par quatre ou cinq plus obscurs. Et, pour ne parler que du mot de *vie*, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a de l'âme, ces deux termes étant également ambigus et équivoques.

» Voilà quelques règles de la division et de la définition. Mais quoiqu'il n'y ait rien de plus important dans les sciences que de bien diviser et de bien définir, il n'est pas nécessaire d'en rien dire ici davantage, parce que cela dépend beaucoup plus de la connaissance de la matière que l'on traite que des règles de la logique. »

DEUXIÈME SECTION.

DE L'ART DE RAISONNER.

CHAPITRE PREMIER.

Du raisonnement dans son rapport avec la généralisation.

Je commencerai ce que j'ai à dire au sujet du raisonnement par une remarque importante, que j'ai déjà présentée (1), mais que je dois reproduire ici avec plus de développement : je veux parler de la disposition où seraient certains esprits, non pas sans doute à nier, car nul ne le nie sérieusement, mais à ne pas apprécier, à ne pas compter pour ce qu'il vaut, le procédé du raisonnement, et à ne pas lui donner en logique la place qu'il doit y avoir à côté et à l'égal de l'induction elle-même. C'est un préjugé à combattre et dont il est nécessaire de montrer les fâcheux résultats ; il ne va à rien moins qu'à rejeter hors du domaine de la science tout un ordre de vérités dont le rai-

(1) Voir la préface.

sonnement est la condition et le moyen indispensable.

Voici en effet ce qui arrive quand on méconnaît le raisonnement.

Alors sans doute on admet, c'est du moins ce que je suppose, les principes absolus; on admet par exemple le principe de substance et le principe de causalité; on les tient pour ce qu'ils sont, l'expression de vérités évidentes et invariables.

Mais comme on néglige le raisonnement, on s'arrête aux principes et on ne va pas aux conséquences; on généralise, mais on ne conclut pas; on spécule et on n'applique pas; on ne touche pas aux vérités qui ne sont que d'application. C'est-à-dire par exemple qu'après avoir établi qu'il y a un rapport essentiel de la qualité à la substance, et de l'effet à la cause, on ne tire rien de ces jugements relativement à la substance et à la cause premières. Il en est de même de ces axiomes : Tout moyen révèle une fin, Toute succession est dans la durée, Toute étendue dans l'espace; dont le premier mène à la providence, le second à l'éternité, et le troisième à l'immensité; de même enfin de tous les autres, dont on ne déduit aucune idée, dont on ne fait aucun usage. De sorte que,

si on admet la qualité et la substance, le phénomène et la cause, le moyen et la fin, etc., etc., dans leur abstraite généralité, on n'admet pas, parce qu'on ne raisonne pas, la divinité, l'essence suprême, la création, la providence, son éternité et son infinité.

Mais ces mêmes principes s'appliqueraient à notre existence comme à celle de Dieu, et particulièrement en ce qui regarde notre origine et notre fin, notre passé et notre avenir, notre avenir surtout, et notre vie dans un autre monde, ils pourraient être pour nous une source de lumière et de foi. Ainsi, sans aucun doute, il serait légitime, en vertu du rapport de la qualité à la substance, et de l'effet à la cause, d'inférer logiquement des qualités et des actes qui révèlent dans notre âme une possibilité et une nécessité de ne pas mourir avec le corps, la durée continue de son être et de sa force; mais, à défaut du raisonnement, comment tirer cette conclusion?

Ai-je besoin d'ajouter que les mêmes difficultés s'élèveraient contre toute semblable proposition relative à la formation et à la destinée du monde? Le scepticisme, dans tous ces cas, partiel sans doute, mais réel, s'étendrait à tout un ordre d'importantes vérités que pouvait donner le raison-

nement, mais qu'on ne lui aurait pas demandées.

Que si maintenant je considère des principes d'un autre genre, ceux qui sont empruntés à l'expérience et à l'observation, il n'y a pas un moindre inconvénient à n'en rien tirer, à n'en rien conclure. C'est se priver de toutes les connaissances qu'ils contiennent en eux-mêmes; c'est par exemple renoncer aux arts.

Que sont les arts en effet? Des sciences secondes, des dépendances logiques de sciences qu'ils présupposent, des applications de ces sciences. Que sont les arts physiques? Des applications variées de la physique proprement dite, de la chimie, de la zoologie, de la botanique et de la minéralogie. Que sont les arts moraux? des applications des sciences morales; la morale elle-même n'est qu'une suite d'applications de la science générale de l'homme. Tout art est une conclusion s'il est vraiment un art, et non une simple routine. Tout art est donc le fruit et le résultat du raisonnement. Otez le raisonnement, et vous ôtez le moyen d'aller légitimement des principes aux conséquences, de la spéculation à la pratique, de la théorie à l'art; vous en restez à la théorie, inutile alors et stérile comme toute idée générale dont on ne déduit et dont on ne fait rien.

De ces principes sortent aussi toutes les solutions relatives à des questions qu'il serait impossible ou trop difficile et trop long de résoudre par l'observation, et qu'il est possible et facile de résoudre par le raisonnement. De tel fait, par exemple, qui appartient à l'avenir, nous ne pouvons rien savoir par l'expérience, puisqu'il est hors de ses limites, ou plutôt puisqu'il n'est pas ; mais nous pouvons le présumer, le conjecturer, le conclure ; nous pouvons en raisonner, et, si nous en raisonnons exactement, le concevoir comme si nous l'avions vu, et l'affirmer comme si nous l'avions observé. Mais en l'absence du raisonnement nous ne l'affirmerions ni ne le concevrions ; nous l'ignorerions profondément.

De même un fait qui se passerait trop loin de nous dans l'espace, trop lentement ou trop rarement ; nous perdrions un temps précieux, soit à l'aller chercher là où il est, soit à le suivre dans son cours, soit à l'attendre dans ses retours ; bien souvent cette étude nous coûterait plus qu'elle ne nous rendrait. Au contraire ce peut être la plus facile, la plus prompte et la plus sûre des opérations, que de juger de ce fait au moyen du raisonnement. Un coup d'œil peut suffire, en l'étudiant par ce procédé, pour s'en former une idée aussi juste que rapide. Le raisonnement fait alors l'office

d'un de ces instruments qu'on associe aux sens pour en étendre la portée et en augmenter la finesse; il sert en quelque sorte comme le télescope et le microscope, il montre les objets de plus près, plus nettement, plus brièvement; il supprime à la fois le temps, le lieu et les obstacles. Il est bien entendu du reste que ce n'est pas à l'origine et au début même de la science qu'on peut ainsi substituer le raisonnement à l'observation. On ne doit pas, en bonne logique, commencer par raisonner, on doit commencer par observer; mais quand, à l'aide de l'observation légitimement généralisée, on a des principes qui se prêtent à de claires et exactes applications, on a tout avantage à remplacer le lent travail de l'expérience par le procédé beaucoup plus prompt et aussi sûr de la déduction.

Ce serait donc de toute façon infirmer la science que de la priver du raisonnement. La science sans le raisonnement, c'est comme la vie sans le mouvement; c'est une sorte de paralysie, qui, comme celle des organes, n'empêche pas certaines fonctions, mais arrête les autres. On ne pense plus de toute sa pensée quand on induit et qu'on ne déduit pas, quand on généralise et quand on ne conclut pas, quand en un mot on ne raisonne pas; on ne développe toute sa pensée que quand on use convenablement de l'une et de l'autre faculté. Le rai-

sonnement est vital dans la constitution de l'entendement ; l'en retrancher, si c'était possible, l'y affaiblir, l'y laisser languir, si on avait cette imprudence, ce serait affaiblir, laisser languir et mutiler l'entendement.

Il importe donc de bien apprécier toute la valeur du raisonnement, et de comprendre tout l'usage qui doit en être fait.

CHAPITRE II.

DU RAISONNEMENT ET DE SES RÈGLES.

§ 1er. Du raisonnement et de ses règles, d'après l'explication qui a été donnée de ce procédé dans le *Traité de psychologie*.

Maintenant je vais traiter du raisonnement pris en lui-même; mais, comme je l'ai dit dans ma préface, et par les motifs que j'y ai donnés, j'en traiterai sans entrer dans tous les détails, qui se trouvent d'ailleurs dans la plupart des logiques.

Le raisonnement, par sa nature, a trop d'analogie avec la comparaison pour qu'on doive lui chercher d'autres règles que les règles mêmes qui

conviennent à la comparaison. Raisonner en effet n'est que comparer pour conclure ; bien raisonner par conséquent n'est que bien comparer pour bien conclure. Ainsi l'art de raisonner se réduit au fond à l'art de comparer.

Il est seulement à remarquer que, comme ici le rapprochement s'établit d'une généralité *connue* et *déterminée* aux *données* d'une particularité *inconnue* et *indéterminée*, il est nécessaire en premier lieu de vérifier la généralité, afin d'en fixer exactement le sens et la portée : sans cette précaution, en effet, on s'exposerait à la prendre dans une acception fausse ou mal définie, et ce serait déjà là une cause certaine d'erreur. Il est nécessaire en second lieu d'apporter le même soin à rassembler et à circonscrire les *données* de la particularité, à s'assurer avec précision qu'on les possède toutes ni plus ni moins, et si, après cet examen on les trouve insuffisantes, à s'efforcer de les compléter.

Je vais montrer, par quelques exemples, comment, selon que l'on observe ou que l'on viole ces règles, on raisonne bien ou mal.

En effet, quand je dis : Tous les corps sont pesants, or cette plume est un corps, donc cette plu-

me est pesante ; je suis d'abord sûr du sens et de la vérité de ce principe : Tous les corps sont pesants. Je puis donc bien m'y fier, et le prendre pour le *connu*, pour le type *connu*, à l'aide duquel je déterminerai l'*inconnu* en question. Ensuite, je n'ai nul doute sur les *données* de cet *inconnu*; je sais que c'est une plume, c'est-à-dire un certain corps dont j'ignore, par hypothèse, la propriété de peser, mais dont je sais cependant qu'il est une substance matérielle. Quand donc je mets en rapport ce *connu* et cet *inconnu*, et que je trouve entre eux une telle analogie que je puis, sans hésitation, conclure l'un de l'autre, je conclus juste, parce que je ne me suis mépris ni sur l'un ni sur l'autre de ces termes à rapprocher. Mais si je disais par hasard : Nul art ne demande d'étude, or la poésie est un art, donc elle ne demande pas d'étude ; il est clair que j'aurais avancé un principe faux ou mal défini, et que d'un tel principe je ne pourrais tirer qu'une application inexacte et erronée : car j'aurais manqué à une des deux règles que je viens de tracer. J'aurais péché par le *connu*, ou le prétendu *connu*, que j'aurais mal établi.

Je violerais l'autre règle si, posant en principe que tout art se rapporte au beau, je prenais pour *données* à rapporter à cette généralité, quelque

travail manuel, comme celui du cordonnier. Je ne me tromperais plus sur le *connu*, mais sur l'*inconnu*, que je lui assimilerais.

Si maintenant je voulais analyser en détail toutes les mauvaises manières de raisonner ordinairement indiquées dans la théorie du syllogisme, je prouverais, je crois, sans peine, qu'elles tiennent toutes à l'infraction de l'une ou de l'autre de ces deux règles.

Ainsi, par où pèche cet argument : Quelques hommes sont noirs, or Pierre est un homme, donc Pierre, etc.? — Par le principe qu'on avance, et qui n'est pas un principe, dont on ne peut par conséquent tirer cette conclusion : Donc Pierre, etc.

Et celui-ci : Les méchants sont méprisables, or quelques hommes sont méchants, donc tous les hommes sont méprisables? — Il est faux par les *données*, qu'on n'a pas su fixer, et qu'on a laissées varier, changer de sens et d'extension d'une proposition à l'autre. Si l'on eût évité ce défaut et qu'on eût eu soin de ne dire que ce qu'on avait d'abord dit : Quelques hommes sont méchants, or les méchants sont méprisables, donc quelques hommes, etc., on aurait bien raisonné.

Il en serait de même de tous les autres cas.

§ 2. Du syllogisme et de ses règles.

Quant au syllogisme lui-même, il est expliqué par les logiciens comme une espèce de raisonnement, qui, dans l'esprit, est la perception du rapport de deux idées à l'aide d'une idée moyenne, et, dans le discours, l'expression ou l'énonciation de cette perception.

Ce qui fait que le syllogisme, pensé en trois jugements, dont le premier affirme le rapport de l'une de ces idées avec l'idée moyenne, le second le rapport de l'autre idée avec la même idée moyenne, et le troisième le rapport des deux idées extrêmes entre elles, est parlé en trois propositions, qui représentent exactement cette triple affirmation.

Ce qui fait encore que le syllogisme est une combinaison de l'entendement, et, par suite, du discours, dans laquelle trois *éléments*, trois *idées*, d'une part, et trois *termes*, de l'autre, sont mis en jeu de manière à faire voir que, si de ces éléments deux conviennent avec le troisième, ils conviennent par là même entre eux, ou qu'au contraire

ils disconviennent si l'un convient et l'autre ne convient pas avec ce même troisième (1).

Ce qui le ramène à une sorte d'opération mathématique, dont le principe et les règles sont empruntés à cet axiome : Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, ou elles sont inégales quand l'une est égale et l'autre inégale à cette mesure commune.

En effet, d'abord le syllogisme n'a de fondement qu'en cet axiome, puisqu'il consiste à assimiler les idées ou les termes dont on cherche le rapport à des quantités à mesurer, et l'idée ou le

(1) Il est peut-être bon de rappeler ici qu'on nomme les deux premières propositions du syllogisme *prémisses*, et la dernière *question* quand elle est à prouver, et *conclusion* quand elle est prouvée ; qu'on nomme aussi l'une des prémisses *majeure*, parce qu'elle renferme le terme *majeur* et le moyen ; l'autre *mineure*, parce qu'elle renferme le terme *mineur* et le moyen ; que le terme *majeur* est celui qui a le plus d'*extension*, le terme *mineur* celui qui en a le moins ; et que l'*extension* d'un terme par opposition à sa *compréhension* est la propriété qu'il a de *s'étendre*, de convenir à un plus ou moins grand nombre de choses, tandis que la compréhension est celle qu'il a de *comprendre* en son acception un plus ou moins grand nombre d'idées. — Voir d'ailleurs, pour plus d'explication, les différentes logiques, Port-Royal en particulier.

terme qui doit donner ce rapport à la quantité qui les mesure.

Il n'a égalemement pour règles que les applications ou les conséquences de ce même axiome.

Il suffit, pour s'en convaincre, de les analyser dans ce point de vue, et de les tradnire, en les analysant, en une sorte d'algèbre qui en rende sensible la nature et le caractère mathématiques.

Je commencerai par les exposer de la manière ordinaire et telles qu'on les trouve exprimées dans la plupart des logiques. J'emprunte le texte de Port-Royal :

1re RÈGLE.

« *Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement ; mais il doit être pris au moins une fois universellement.*

» Car devant unir ou désunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout, parce que ce ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux ter-

mes. Or, étant pris deux fois particulièrement, il peut être pris pour deux différentes parties du même tout; et par conséquent on n'en pourra rien conclure au moins nécessairement, ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celui dont la conclusion ne peut être fausse, les prémisses étant vraies. Ainsi, dans cet argument : *Quelque homme est saint*, *quelque homme est voleur*, *Donc quelque voleur est saint*, le mot d'*homme*, étant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir *voleur* avec *saint*, parce que ce n'est pas le même homme qui est saint et qui est voleur.

» On ne peut pas dire le même du sujet et de l'attribut de la conclusion. Car, encore qu'ils soient pris deux fois particulièrement, on les peut néanmoins unir ensemble en unissant un de ces termes au moyen dans toute l'étendue du moyen. Car il s'ensuit de là fort bien que, si ce moyen est uni dans quelqu'une de ses parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme que nous avons dit être joint à tout le moyen se trouvera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est joint. S'il y a quelques Français dans chaque maison de Paris, et qu'il y ait des Allemands en quelque maison de Paris, il y a des

maisons où il y a tout ensemble un Français et un Allemand.

Si quelques riches sont sots,
Et que tout riche soit honoré,
Il y a des sots honorés.

Car ces riches qui sont sots sont aussi honorés, puisque tous les riches sont honorés, et par conséquent, dans ces riches sots et honorés, les qualités de sot et d'honoré sont jointes ensemble.

IIe RÈGLE.

» *Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.*

» C'est pourquoi, lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particulièrement dans les deux premières propositions.

» La raison est qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (selon le premier axiome). Car de ce que quelque homme est noir on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

Premier corollaire.

» Il doit toujours y avoir dans les prémisses un terme universel de plus que dans la conclusion. Car tout terme qui est général dans la conclusion le doit aussi être dans les prémises. Et de plus le moyen y doit être pris au moins une fois généralement.

Deuxième corollaire.

» Lorsque la conclusion est négative, il faut nécessairement que le grand terme soit pris généralement dans la majeure. Car il est pris généralement dans la conclusion négative (par le quatrième axiome), et par conséquent il doit aussi être pris généralement dans la majeure (par la seconde règle).

Troisième corollaire.

» La majeure d'un argument dont la conclusion est négative ne peut jamais être une particulière affirmative. Car le sujet et l'attribut d'une proposition affirmative sont tous deux pris particulièrement (par les deuxième et troisième axiomes). Et ainsi le grand terme n'y serait pris que particulièrement contre le second corollaire.

sujet du moyen, et l'attribut du même moyen. Or, de ce que deux choses sont séparées de la même chose, il ne s'ensuit ni qu'elles soient ni qu'elles ne soient pas la même chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas chrétiens; et il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

IVe RÈGLE.

» *On ne peut prouver une conclusion négative par deux propositions affirmatives.*

» Car, de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisième, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entre eux.

Ve RÈGLE.

» *La conclusion suit toujours la plus faible partie, c'est-à-dire que, s'il y a une des deux propositions qui soit négative, elle doit être négative, et s'il y en a une particulière, elle doit être particulière.*

» La preuve en est que, s'il y a une proposi-

tion négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion; et ainsi il est incapable de les unir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

» Et, s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale. Car, si la conclusion est générale affirmative, le sujet étant universel, il doit aussi être universel dans la mineure, et par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure; donc il sera général dans la majeure, parce qu'autrement il serait deux fois particulier; donc il en sera le sujet, et par conséquent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

» Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives. Car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses, suivant le premier corollaire. Or, comme il doit y avoir une proposition affirmative par la troisième règle, dont l'attribut est pris particulièrement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, et par consé-

quent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il fallait démontrer.

Sixième corollaire.

» *Ce qui conclut le général conclut le particulier.* Ce qui conclut A conclut I, ce qui conclut E conclut O. Mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le général. C'est une suite de la règle précédente et du premier axiome. Mais il faut remarquer qu'il a plu aux hommes de ne considérer les espèces d'un syllogisme que selon sa plus noble conclusion, qui est la générale : de sorte qu'on ne compte point pour une espèce particulière de syllogisme celui où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le général.

» C'est pourquoi il n'y a point de syllogisme où la majeure étant A et la mineure E, la conclusion soit O. Car (par le cinquième corollaire) la conclusion d'une mineure universelle négative peut toujours être générale : de sorte que, si on ne la peut pas tirer générale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A E O n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement en tant qu'il peut être enfermé dans A E E.

VI[e] RÈGLE. (1)

» *De deux propositions particulières il ne s'ensuit rien.*

» Car si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particulièrement, soit qu'il soit sujet (par le deuxième axiome), soit qu'il soit attribut (par le troisième axiome). Or par la première règle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulièrement.

» Et s'il y en avait une négative, la conclusion l'étant aussi (par la règle précédente), il doit y

(1) Voici les axiomes auxquels on renvoie dans les règles :

1. Les propositions particulières sont enfermées dans les générales de même nature, et non les générales dans les particulières : I dans A et O dans E, et non A dans I ni E dans O.

2. Le sujet d'une proposition pris universellement ou particulièrement est ce qui la rend universelle ou particulière.

3. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet est toujours considéré comme pris particulièrement, parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

4. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.

avoir au moins deux termes universels dans les prémisses (suivant le deuxième corollaire). Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, en sorte que l'on ne fasse ou deux attributs négatifs, ce qui serait contre la troisième règle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle. »

§ 3. Simplification du syllogisme.

Maintenant je traduis, et, représentant par ces signes : g le grand terme, p le petit terme, m le moyen, $=$ leur égalité, $||$ leur non-égalité, je dis que la première de ces règles peut s'expliquer ainsi qu'il suit :

Si $g = a$, qui est une partie de m, et que $p = b$, autre partie de m, on ne peut pas dire que $g = p$. Car c'est au fond comparer g et p à l'aide de deux mesures différentes, puisque m a n'est pas identique à m b.

La seconde règle s'explique de même. En effet, s'il est prouvé que $g = m$ et que $m = p$, on conclut bien en disant que $g = p$; mais il en serait tout autrement si l'on s'avisait de conclure que

$g + g = p$ ou $g = p + p$: car on mettrait dans cette équation plus qu'il n'y aurait dans les deux autres, elle ne serait plus identique aux deux autres, ou, comme on dit, les termes de la conclusion seraient pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

Il en est de même de la troisième règle.

Si $g \parallel m$ et que $m \parallel p$, il ne s'ensuit pas que $g =$ ou $\parallel p$; il n'en suit rien, car il n'y a rien à dire du rapport de deux quantités dont on sait seulement qu'elles sont inégales à une troisième, à laquelle elles peuvent l'être indifféremment, soit en plus, soit en moins.

Pourqu'il en fût autrement, il faudrait que $g \parallel m$, $m = p$: alors il serait clair que $g \parallel p$.

La quatrième est fort simple. Elle signifie, en effet, que si $g = m$ et $m = p$, on ne saurait conclure que $g \parallel p$; ce qui n'a pas besoin d'être démontré.

Quant à la cinquième, elle établit que, si g dans sa partie $a = m$, et $m = p$, ce doit être $g\ a$, et non g, qui $= p$; comme aussi, lorsque $g \parallel m$, $m = p$, g doit être $\parallel p$; et qu'il y aurait absurdité à raisonner ainsi :

$ga = m$, $m = p$, donc $g = p$.
$g \parallel m$, $m = p$, donc $g = p$.

Enfin, la sixième se partage en trois cas, dont le premier est celui de *m* pris deux fois particulièrement ; le second, celui de $g \parallel m$, $m \parallel p$, d'où il ne suit aucune conclusion ; le troisième, celui-ci : $g \parallel m$ en sa partie *a*, $p = m$ en sa partie *b*, donc rien à conclure ; il n'y a pas, en effet, de rapport de *g* à *p*, parce qu'il n'y a pas pour eux dans *m a* et *m b* une mesure une et identique.

En résumé, et pour comprendre dans une formule générale toutes les formules particulières auxquelles je viens de réduire les diverses règles du syllogisme, je dis que la légitimité du syllogisme, assimilé, comme on vient de le voir, à une opération mathématique, consiste à ne pas altérer soit la valeur des deux termes qu'on veut mettre en rapport, soit l'identité de la mesure qui sert à les rapporter.

Telle est la simplification qui peut se faire de la théorie du syllogisme, lorsqu'on la fonde sur cet axiome : Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles ; deux quantités dont l'une est égale et l'autre inégale à une troisième sont inégales entre elles.

§ 4. Autre simplification du syllogisme.

Une simplification analogue a été tentée par Euler, dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*. Je ne veux pas la reproduire, mais je dois au moins en indiquer le principe général.

Ce principe est celui-ci :

Tout ce qui est dans le contenu est par là même dans le contenant ; tout ce qui est hors du contenant est par là même hors du contenu.

Euler en tire logiquement, comme autant de conclusions, vingt formes différentes du syllogisme qu'il explique successivement (1).

Voici quelques exemples de ces formes :

Tout C est contenu dans A,
Or tout A est contenu dans B,
Donc tout C est contenu dans B.

(1) Euler représente et rend sensibles à l'œil par des combinaisons de cercles toutes ces formes diverses du syllogisme. — Voir ses *Lettres* pour l'explication et les détails de tout ce jeu logique de cercles servant de figure à l'art du raisonnement.

Quelque C est contenu dans A,
Or tout A est contenu dans B,
Donc quelque C est contenu dans B.

On conçoit que, si au lieu de ce raisonnement, on faisait celui-ci :

Nul C n'est dans A,
Or tout A est dans B,

on ne saurait en rien conclure : car il ne suivrait des prémisses ni que C est dans B, ni qu'il est hors de B, puisqu'il pourrait y être, n'y être pas, indépendamment de son rapport avec A.

Si C est tout entier hors de A, il est tout entier aussi hors de B, puisque tout B est dans A.

Si C a quelque partie hors de B, il a la même partie hors de A, puisque A est dans B.

Si C contient B, B contenant A, C renferme nécessairement A.

Et ainsi de toutes les autres formes, qu'on peut concevoir aisément d'après les exemples que je viens de donner.

Je crois au reste que toute cette théorie serait

aussi rigoureuse, et d'une expression plus convenable aux faits qu'elle doit expliquer, si, au lieu d'assimiler les divers termes du syllogisme à des figures géométriques, elle les ramenait aux idées de genre, d'espèce, d'espèce inférieure ou d'individu, qu'elle représenterait par les lettres G, E, I.

Elle aurait les mêmes principes, et elle embrasserait les mêmes cas; il n'y aurait de changé que les signes dont elle se servirait. Au lieu de définir le raisonnement une perception de rapport d'un espace à un autre, au moyen d'un troisième espace contenant le premier et contenu dans le second, elle le définirait une opération qui consiste à rapporter un individu à une espèce, cette espèce à un genre, et, par suite, l'individu au genre.

Les règles qu'elle tracerait seraient en conséquence très simples. Voici les principales :

1° Tout E (c'est l'espèce) est dans G (le genre);
Or tout I (l'individu) est dans E,
Donc il est aussi dans G.

2° Tout E est dans G,
Or quelque I est dans E,
Donc quelque I est dans G.

3° Tout E est dans G,
Or nul I n'est dans G,
Donc nul I n'est dans E.

4° Tout E est dans G,
Or quelque I n'est pas dans G,
Donc quelque I n'est pas dans E.

5° Nul E n'est dans G,
Or tout I est dans E,
Donc nul I n'est dans G.

6° Nul E n'est dans G,
Or tout I est dans G,
Donc nul I n'est dans E.

7° Quelque E est dans G,
Or tout I est dans E,
Donc quelque I est dans G.

J'ajouterai deux ou trois cas, pour montrer comment ces règles peuvent être violées.

Ainsi, si l'on disait :
1° Tout E est dans G,
Or tout I est dans E,
Donc nul I n'est dans G,
il y aurait absurdité.

Comme aussi si l'on disait:

2° Tout E est dans G,
Or quelque I est dans E,
Donc quelque I n'est pas dans G;

3° Nul E n'est dans G,
Or tout I est dans E,
Donc tout I est dans G.

4° Nul E n'est dans G,
Nul I n'est dans E,

il n'y aurait rien à conclure.

Plus simplement, qu'on essaie de tous les mauvais cas du raisonnement tels que les signale et les résout la théorie d'Euler ou toute autre théorie, et on s'assurera que ces mêmes cas peuvent être également reconnus par l'explication que je propose.

Reste maintenant quelques mots à dire sur ce qu'on appelle l'*analyse*, ou le raisonnement par *identité*. Mais d'abord il faut remarquer que c'est à peu près le syllogisme simplifié, et ramené, dans chacune de ses règles, au principe suivant: Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Aussi la plupart des réflexions qui ont été faites sur le syllogisme envisagé sous cette forme conviennent-elles à l'analyse. C'est pourquoi je serai court.

On sait en quoi consiste l'analyse : « C'est une démonstration ou une suite de propositions où les mêmes idées, passant de l'une à l'autre, ne diffèrent que parce qu'elles sont énoncées différemment; et l'évidence d'un raisonnement consiste uniquement dans l'identité. » (CONDILLAC, *Art de raisonner.*)

L'analyse ainsi entendue, et on peut l'entendre ainsi au moins dans les matières qui prêtent à l'identité, n'est donc au fond qu'une transformation, qu'une traduction d'expressions, commencée et poursuivie dans le but de parvenir à une dernière expression qui résume à la fois et détermine toutes les autres, et soit le dernier mot sur la question.

Or les règles de cette opération sont faciles à tracer :

1° Il faut que l'analyse soit progressive et concluante, c'est-à-dire que de son point de départ à son point d'arrivée elle aille de termes en termes de plus en plus explicites et finisse par le terme le plus explicite de tous, par celui qui les explique tous et n'a pas besoin d'être expliqué.

2° Il faut que tous ces termes soient substitués

les uns aux autres sans être altérés dans leur sens. Or, comme ils pourraient l'être par addition, soustraction ou simple modification, par le passage alternatif du propre au figuré et du figuré au propre, du particulier au général et du général au particulier, c'est une conséquence de cette règle que ces termes fassent entre eux une constante équation, et que du premier jusqu'au dernier nul ne dise plus ou moins ou autre chose que les autres.

Telles sont les deux règles principales auxquelles doit être soumise cette espèce de raisonnement.

C'est à l'algèbre qu'on pourrait emprunter les meilleurs exemples de l'accomplissement de ces règles, car elle est l'analyse par excellence.

Quant aux exemples d'infraction, je n'en citerai qu'un, mais qui a quelque chose de remarquable. Je le tire de Condillac, qui, quoiqu'il ait si bien compris, décrit et expliqué tout le jeu de l'analyse, n'en a pas moins méconnu les lois lorsque, dans une suite de propositions, il a essayé de faire équation entre la sensation et la réflexion.

Ici peut se terminer ce qu'il y a de plus important à dire sur l'art du raisonnement.

CHAPITRE III.

§ 1er. De l'analogie. — § 2. De la probabilité.

§ 1er. De l'analogie.

Je n'ai compté en commençant que deux opérations capitales de la faculté de connaître, la généralisation et le raisonnement. Qu'est-ce donc que l'analogie? Est-ce un nouveau procédé à ajouter aux deux autres, et qui donne autre chose que des principes ou des conséquences? ou bien n'est-ce qu'une variété de ces deux procédés, et en quoi consiste cette variété?

La plupart des logiciens définissent l'analogie une espèce de raisonnement. En effet elle est raisonnement toutes les fois qu'elle s'emploie à déterminer logiquement l'*inconnu* par le *connu*, le particulier par le genéral. Ainsi, quand, par exemple, d'après la forme de la dent on conçoit par analogie la structure, les habitudes, le genre de vie et de nourriture d'un animal inconnu, on raisonne, on déduit, on conclut l'inconnu d'après

le type auquel il se rapporte, par la *donnée* qu'il présente.

Mais, d'autre part, l'analogie est une véritable généralisation quand, comme le remarque Stewart (1), elle a pour objet de saisir, entre des phénomènes ou des individus en apparence divers, une certaine unité qui se cache sous leur diversité. Ainsi, par exemple, le rapprochement sous une idée commune du mouvement des ailes des oiseaux dans l'air et des nageoires des poissons dans l'eau est un jugement analogique, qui est une véritable généralisation.

Maintenant ce qui caractérise, soit comme raisonnement, soit comme généralisation, l'emploi de l'analogie, c'est qu'elle porte sur des relations plus éloignées que prochaines, plus détournées que directes, plus secrètes que manifestes.

Ce qui fait qu'elle est exposée à s'égarer fréquemment en conjectures hasardeuses, ou en vaines suppositions; mais ce qui fait aussi qu'elle peut se produire en vues aussi neuves que profondes, aussi fines qu'originales, en vues de génie ou d'esprit.

(1) *Philosophie de l'esprit humain*, tome 3.

De là le soin plus particulier avec lequel il faut lui appliquer les règles qui lui conviennent, soit à titre d'induction, soit à titre de déduction.

Je renvoie, au reste, pour ces règles, aux explications qui viennent d'être données sur la double opération dont elle n'est qu'une variété.

§ 2. De la probabilité.

Quant à la probabilité, je trouve à ce sujet dans un traité de logique (de De Felice), que je ne cite cependant qu'avec une sorte de défiance, parce qu'il m'est arrivé d'y reconnaître des passages d'emprunt, dont rien n'indiquait la source, des réflexions judicieuses que je crois devoir rapporter.

Je me bornerai pour mon compte à montrer en peu de mots que la probabilité, de même que l'analogie, est un fait de logique qui rentre à la fois dans l'un et l'autre des deux faits dont je viens de parler, dans la généralisation et le raisonnement.

En effet, d'abord, qu'est-ce que juger par probabilité ? Des événements d'un même ordre, comme par exemple les décès à un certain âge et dans une certaine saison, événements dont on ne peut assi-

gner la vraie cause, arrivant tantôt dans un sens et tantôt dans un autre, mais beaucoup plus fréquemment dans un sens que dans l'autre; on en dresse des listes, on en trace des tables, on les recueille et on les dispose dans une statistique régulière; et quand, après un assez grand nombre d'observations et de comparaison, il paraît qu'ils continueront à se reproduire à l'avenir de la même manière que dans le passé, on en induit une généralité, toujours sans doute moins certaine qu'une loi bien reconnue, mais cependant assez sûre pour donner lieu à croyance : dans ce cas on généralise. Puis, quand on a ainsi généralisé, on peut tirer du fait général qu'on est parvenu à établir telle ou telle conclusion relative à quelque fait particulier à déterminer : dans ce second cas, on raisonne.

Mais, généralisation et raisonnement, tout est alors bien plutôt vraisemblable que vrai, et il n'est pas impossible que les principes et les conséquences se trouvent démentis par la réalité : car dans les uns et dans les autres il entre toujours quelque peu de fortune et d'accident; toutefois la probabilité y est quelquefois portée au point qu'elle équivaut à la certitude.

Voici maintenant les réflexions de De Félice sur la probabilité :

« Avant que d'examiner les sources vraies et fausses de la probabilité, il ne sera pas hors de propos d'avancer quelques règles de bon sens observées régulièrement par les personnes sages et prudentes.

» 1° Il est contre la raison de chercher des probabilités là où nous pouvons parvenir à l'évidence.

» 2° Il ne suffit pas d'examiner une ou deux des preuves qu'on peut mettre en avant : il faut peser à la balance de l'examen toutes celles qui peuvent venir à notre connaissance, et qui peuvent servir de moyens pour découvrir la vérité. Ainsi, quand on demanderait quelle probabilité il y a qu'un homme âgé de cinquante ans mourra dans l'année, il ne suffit pas de considérer qu'en général, de cent personnes de cinquante ans, il en meurt environ trois ou quatre dans l'année, et conclure qu'il y a quatre-vingt-seize à parier contre quatre, ou vingt-quatre contre un, qu'il ne mourra pas. Il faut faire encore attention au tempérament de cet homme-là, à l'état actuel de sa santé, à son genre de vie, à sa profession, au pays qu'il habite, tout autant de circonstances qui influent sur la durée de sa vie.

» 3° Ce n'est pas assez des preuves qui servent

à établir une vérité, il faut encore examiner celles qui la combattent. Demande-t-on si une personne connue et absente de sa patrie depuis vingt-cinq ans, dont l'on n'a eu aucune nouvelle, doit être regardée comme morte : d'un côté l'on dit que, malgré toutes sortes de recherches, l'on n'en a rien appris ; que, comme voyageur, elle a pu être exposée à mille dangers ; qu'une maladie peut l'avoir enlevée dans un lieu où elle était inconnue ; que, si elle était en vie, elle n'aurait pas négligé de donner de ses nouvelles, surtout devant présumer qu'elle aurait un héritage à recueillir ; et autres raisons que l'on peut alléguer. Mais à ces considérations on en oppose d'autres qui ne doivent pas être négligées. On dit que celui dont il s'agit est un homme indolent, qui, dans d'autres occasions, n'a point écrit ; que peut-être ses lettres se sont perdues, ou qu'il peut être dans l'impossibilité d'écrire. Ce qui suffit pour faire voir qu'en toutes choses il faut peser les preuves, les probabilités de part et d'autre, les opposer les unes aux autres, parce qu'une proposition très probable peut être fausse, et qu'en fait de probabilités il n'y en a point de si forte qu'elle ne puisse être combattue et détruite par une contraire encore plus forte : de là l'opposition que l'on voit tous les jours entre les jugements des hommes ; de là la plupart des disputes, qui finiraient bien-

tôt si on voulait ne pas regarder comme évident ce qui n'est que probable, écouter et peser les raisons que l'on oppose à notre avis.

» 4° Dans nos jugements, il est de la prudence de ne donner son acquiescement à aucune proposition qu'à proportion de son degré de vraisemblance. Qui pourrait observer cette règle générale aurait toute la justesse d'esprit, toute la prudence et toute la sagesse possible. Mais que nous en sommes éloignés ! Les esprits les plus communs peuvent, avec de l'attention, discerner le vrai du faux ; d'autres, qui ont plus de pénétration, savent distinguer le probable de l'incertain ou du douteux ; mais ce ne sont que les génies distingués par leur sagacité qui peuvent assigner à chaque proposition son juste degré de vraisemblance, et y proportionner son assentiment : mais ces génies sont rares !

» 5° L'homme sage et prudent ne considérera pas seulement la probabilité du succès ; il pèsera encore la grandeur du bien et du mal qu'on peut attendre en prenant un tel parti, ou en se déterminant pour le contraire, ou en restant dans l'inaction ; il préférera même celui où il sait que l'apparence du succès est fort légère, lorsqu'il voit en même temps que le risque qu'il court n'est rien

ou fort peu de chose, et qu'au contraire, s'il réussit, il peut obtenir un bien très-considérable.

» 6° Puisqu'il n'est pas possible de fixer avec cette précision qui serait à désirer les degrés de probabilité, contentons-nous des à-peu-près que nous pouvons obtenir. Quelquefois, par une délicatesse mal entendue, l'on s'expose soi-même et la société à des maux pires que ceux qu'on voudrait éviter ; c'est un art que de savoir s'éloigner de la perfection en certains articles pour s'en approcher davantage en d'autres plus essentiels et plus intéressants.

» 7° Dans l'incertitude, on doit suspendre sa décision, et ne pas se déterminer à agir que l'on n'ait acquis, s'il est possible, plus de lumières ; mais si le cas est tel qu'il ne permette aucun délai, il faut s'arrêter à ce qui paraîtra le plus probable ; et, le parti que nous avons jugé le plus sage étant une fois pris, il ne faut plus s'en repentir, lors même que l'événement ne répondrait pas à ce que nous avions lieu d'en attendre. Si, dans un incendie, on ne peut s'échapper qu'en sautant par la fenêtre, il faut se déterminer pour ce parti, tout mauvais qu'il est. L'incertitude serait pire encore ; et, quelle qu'en soit l'issue, nous avons pris le parti le plus sage, il ne faut point y avoir de regret.



» On pourrait multiplier sans doute ces règles; mais un peu de commerce avec des personnes intelligentes dans les affaires du monde en apprendra plus qu'il ne convient d'en mettre dans nos leçons. »

Qu'on me permette de citer encore au moins en note quelques pages du même auteur sur l'hypothèse (1).

Réunis et combinés, l'art de percevoir, d'observer, de comparer et de généraliser, ou plus simplement l'art de généraliser et celui de raisonner composent l'art de connaître; mais le composent-ils tout entier?

Oui, sans doute, en un sens : car, en fait de science, il n'y a et ne peut y avoir que des principes et des conséquences, des théories et des applications, des idées de généralisation ou des idées de raisonnement. Mais en même temps ces idées

(1) *Règles à suivre dans l'usage des hypothèses.*

« Il y a des règles à suivre et des écueils à éviter dans l'usage des hypothèses. Une supposition ne mérite ce nom que quand elle renferme ces trois conditions : 1° de n'avoir rien d'absurde ou de manifestement faux, c'est-à-dire de n'être point en contradiction avec aucune des vérités qui nous sont certainement connues; 2° de ne point se détruire elle-même,

ne s'acquièrent pas sans la mémoire, et même sans l'imagination, en sorte que, s'il y a certaines règles

de ne pas ôter d'une main ce qu'elle pose de l'autre, ce qu'on voit arriver assez souvent quand on forme des hypothèses un peu compliquées; 3° d'être propre à expliquer ce pour quoi on l'a inventée, c'est-à-dire d'être telle qu'il en suive par une conséquence nécessaire tous les faits, toutes les choses pour l'explication desquelles elle a été imaginée : sans cela, il est manifeste que l'hypothèse n'aboutit plus à rien, et n'est qu'une pure fiction de caprice.

» Les règles que l'on doit suivre dans l'usage des hypothèses sont les suivantes : 1° Avant toutes choses, il faut tâcher de se faire une idée juste du sujet sur lequel roule la question qu'on se propose d'examiner, le considérer par toutes ses faces, chercher à en connaître le plus grand nombre de propriétés qu'il sera possible, les étudier séparément, puis conjointement, et en les comparant ensemble pour voir leur dépendance mutuelle, ce qu'elles ont de commun et ce qu'elles ont de différent.

» 2° Entre toutes les circonstances de la question, entre les qualités ou propriétés du sujet, on en choisira une ou quelques unes en petit nombre des plus remarquables, des plus singulières, de celles qui au premier coup d'œil paraîtront les plus propres à donner quelque heureuse ouverture sur la matière dont il s'agit : ce choix est l'effet du hasard. Deux choses cependant contribuent extrêmement à nous bien diriger dans ce choix : une grande attention à observer la règle précédente, et l'exercice et l'habitude dans ces sortes de recherches.

» 3° On cherchera par quelque effort d'esprit à trouver une ou plusieurs manières d'expliquer cette circonstance ou ces

propres à tourner ces deux facultés au profit de la connaissance, à ce titre elles se rattachent

circonstances choisies, et c'est proprement là ce qu'on appelle *hypothèse*. Comme, par le choix, le nombre des circonstances est réduit à peu, il est d'ordinaire assez aisé de trouver plusieurs manières de les expliquer. C'est plutôt le nombre qui embarrasse, et les règles suivantes servent à nous tirer de cet embarras.

»4° On examinera si cette manière ou ces manières peuvent servir à expliquer aussi les autres circonstances qu'on avait d'abord laissées à part, ou du moins si elle ne leur est point contradictoire. Car, si l'hypothèse se trouve opposée aux choses qu'il est question d'expliquer, par cela même elle tombe, et il n'y faut plus penser. Si, sans y être opposée, elle ne sert point à les expliquer, l'hypothèse n'a guère de vraisemblance, puisqu'elle ne peut expliquer qu'une seule circonstance ou un petit nombre de circonstances. Mais si elle explique heureusement toutes les circonstances connues de la chose, elle acquiert un degré de probabilité tel qu'on ne saurait se défendre de l'embrasser.

»Mais ce qui confirme principalement une hypothèse, c'est quand elle rend raison non seulement des choses pour l'explication desquelles on l'a imaginée, mais encore de leur degré prébis et exact. Ainsi, si l'on regarde comme une hypothèse l'explication qu'on donne de l'arc-en-ciel par l'incidence des rayons du soleil sur les gouttes de pluie, on trouvera que cette hypothèse a toute la vraisemblance qu'on peut désirer, puisqu'on explique par là toutes les circonstances de ce phénomène.

»5° Pour plus grande sûreté, et pour donner à une hypothèse toute la certitude possible, il faut l'examiner de près, en

à l'art général de connaître. Il convient donc de rechercher quelles peuvent être ces règles, et de

tirer des conséquences, et prévoir ce qui doit arriver en certains cas si l'hypothèse est vraie. Après quoi, faisant naître ces cas, on verra si l'expérience confirme la prédiction et l'hypothèse, ou bien si elle réfute l'un et l'autre. Ainsi M. Huyghens, pour expliquer les phases singulières que Saturne faisait voir avec le télescope, imagina que cela pourrait bien arriver d'un anneau qui environnerait le globe de cette planète. Sur cette hypothèse, il calcula les apparences qui devaient en résulter dans les diverses positions de Saturne par rapport à la terre, et les observations, s'étant trouvées conformes à ses calculs, ont mis son hypothèse au-dessus de tout doute. Plus on saura se procurer de pareilles preuves, et plus l'hypothèse approchera de la certitude : car une hypothèse est d'autant plus vraisemblable qu'elle est propre à expliquer un plus grand nombre de choses. Chaque nouvelle circonstance, sans négliger même les plus petites, est un nouveau témoin qui vient déposer en faveur de l'hypothèse qui en rend raison, et le nombre peut en être tel que la probabilité approche indéfiniment de la certitude.

»Un autre principe de probabilité pour une hypothèse, c'est sa simplicité, son élégance, son analogie avec ce que nous connaissons d'ailleurs de la nature : c'est ce principe qui fait préférer l'hypothèse de Copernic à celle de Ticho-Brahé et de Ptolomée. Par conséquent celui-là est plus propre à juger du degré de vraisemblance d'une hypothèse, et plus en état de donner la préférence à celle qui la mérite, qui connaît mieux le cours ordinaire, naturel et réglé de la nature, qui en particulier a une idée plus distincte et plus complète du sujet qu'il s'agit d'expliquer, qui en possède

les ajouter comme complément aux autres règles de la logique.

mieux toutes les circonstances et dépendances, qui même a plus de connaissances des matières analogues et semblables.

Quand une hypothèse cesse d'être hypothèse.

» Au reste, une hypothèse perd son nom en deux manières, savoir : lorsqu'elle devient évidemment fausse, ou évidemment vraie. Le premier cas arrive lorsqu'il survient quelque nouveau fait, quelques nouvelles expériences qui détruisent manifestement l'hypothèse, ou bien lorsque l'on vient à trouver une explication certaine et nullement hypothétique des faits pour lesquels l'hypothèse avait été imaginée. Le second cas arrive lorsqu'on vient à trouver quelque expérience, quelque phénomène qui met l'hypothèse hors de doute, et démontre avec évidence quel est véritablement le moyen que la nature emploie, le véritable mot de l'énigme. Ainsi, ce qui n'a été sous Descartes qu'une hypothèse est devenu une chose certaine sous Newton, savoir, que c'est la lune qui cause les phénomènes du flux et du reflux de la mer.

» Enfin on ne doit admettre une hypothèse qu'avec beaucoup de précaution ; on ne doit jamais oublier que ce n'est qu'une simple hypothèse qui, quelque vraisemblance qu'elle ait, peut néanmoins être fausse. On ne doit donc l'adopter qu'avec réserve, et toujours prêt à la quitter dès que la vérité pure viendra nous faire briller ses rayons lumineux, ou même dès qu'on nous présentera quelque chose de meilleur, de plus simple, de plus propre à expliquer ce qui est proposé. Mais l'expérience fait voir que cette sage circonspection

Et d'abord quelles sont celles qui conviennent à la mémoire?

est rare, que les inventeurs des hypothèses s'en entêtent au point de ne pouvoir plus y renoncer.

Abus des hypothèses.

» Quelque utiles, quelque nécessaires même que soient les hypothèses dans les sciences, il faut donc pourtant convenir qu'elles ont fait deux grands maux : l'un, c'est qu'une infinité de gens, ou par prévention et esprit de système, ou par la difficulté qu'il y a à distinguer une grande probabilité d'avec la certitude, ont donné à de simples hypothèses souvent fausses le même acquiescement qui est dû à la vérité, ce qui est une véritable erreur; l'autre mal, suite du précédent, c'est que, content des hypothèses probables, on n'a point encore cherché à en former de meilleures, ni même à trouver les preuves de celles qui étaient reçues sur la foi de leur probabilité. Ce sont ces défauts qui ont fait regarder à bien des gens la physique comme un roman, comme un agréable tissu de conjectures amusantes; au lieu qu'on ne devrait regarder les hypothèses que comme des échelons ou des guides pour nous conduire à la vérité, et qu'on ne devrait pas croire avoir rien fait jusqu'à ce que par des expériences indubitables on se fût assuré de leur fidélité ou de leur peu de fondement. Mais en voilà bien assez sur les probabilités, matière cependant des plus importantes : car, il ne faut pas nous y tromper, nous sommes sur un vrai théâtre de probabilités. »

TROISIÈME SECTION.

(SECTION COMPLÉMENTAIRE.)

DE LA MÉMOIRE, DE L'IMAGINATION, DE LA FOI AU TÉMOIGNAGE DES HOMMES, DU LANGAGE, DE LA SENSIBILITÉ, DE L'HABITUDE, DANS LEUR RAPPORT AVEC LA SCIENCE, ET DES RÈGLES QUI LES CONCERNENT.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA MÉMOIRE ET DE SES RÈGLES, DANS SON RAPPORT AVEC LA SCIENCE.

§ 1er. De la simple mémoire et de la réminiscence.

Je commencerai par rappeler la nécessité de la mémoire pour le développement de la connaissance. En effet, la connaissance se développe successivement par plusieurs opérations, dont aucune

ne s'accomplit sans le secours de la mémoire. Et d'abord, pour connaître, il faut observer les objets; pour les observer, s'y appliquer, les considérer à part, les décomposer et les recomposer. Or, même lorsqu'ils sont présents, il est au moins deux actes qui concourent à cette étude, la décomposition et la recomposition, qui exigent l'exercice et l'assistance de la mémoire, le premièr afin que les éléments qu'il distingue et divise restent distincts et divisés, le second afin que l'ensemble qu'il reconstruit et refait soit la synthèse exacte du tout analysé. Car, à défaut du souvenir, il serait impossible à la pensée de rien retenir et de rien saisir ni de l'ordre successif, dont les détails lui échapperaient, ni de l'ordre simultané, dont l'unité la tromperait; elle serait de toute façon incapable d'observer. On n'observe qu'en se rappelant; on n'observe bien qu'en se rappelant bien; et je n'ai pas besoin d'ajouter qu'éminemment nécessaire au travail de l'observation, la mémoire ne l'est pas moins à la conservation et à la durée des résultats de cette opération. Elle sert à les garder comme elle sert à les obtenir. Elle les prépare et les facilite; puis elle les reçoit en dépôt, pour les reproduire au besoin.

On connaît par la comparaison comme on connaît par l'observation; seulement, alors ce ne sont

plus les objets pris en eux-mêmes, mais ces objets dans leurs rapports, qu'on cherche à déterminer. Or, si déjà pour observer il est nécessaire de se souvenir, que sera-ce pour comparer? Comparer, c'est porter sa vue tout au moins sur deux termes, souvent sur un plus grand nombre, quelquefois sur un très grand nombre; c'est la porter tour à tour sur chacun de ces termes, dans le but de constater leurs différences et leurs ressemblances. Mais comment continuer et achever cette opération si l'on n'a pas présents à l'esprit toute cette suite de termes? Comment en apprécier les relations si, pendant que l'on regarde l'un, soudain on oublie l'autre, si on les oublie tous successivement, et qu'à la fin, on n'ait plus notion que du dernier qu'on aura vu?

On ne compare, on ne peut comparer qu'avec l'aide de la mémoire, et quand on a comparé, c'est encore la mémoire qui rend durables et profitables les résultats de la comparaison.

Il faut en dire autant de la généralisation et du raisonnement; il est trop évident qu'il n'y a pas de principes non plus que de conséquences sans le concours efficace de cette même faculté.

Ainsi, de toute façon, la mémoire est nécessaire

à l'acquisition, au développement et au progrès de la connaissance.

Je dois encore rappeler que la mémoire se présente sous trois formes distinctes : sous celle de la simple mémoire, sous celle de la réminiscence, sous celle de l'association des idées. Quelles sont, sous chacune de ces formes, les conditions légitimes de sa coopération et de son concours à l'œuvre de la science ?

Il y en a d'abord de communes à la simple mémoire, à la réminiscence et à l'association des idées. De quelque manière, en effet, que se déploie le souvenir, il ne peut être excellent qu'autant qu'il est prompt à se former, capable de durer, facile à éveiller, et, par-dessus tout, fidèle, précis et éclairé. Or, pour ne parler ici ni de ce don de nature en vertu duquel, sans travail, on possède toutes ces qualités, et pour lequel il n'y a pas d'art, ni des effets de l'habitude, dont je traiterai ailleurs sépcialement, il est un moyen, on ne peut pas dire certain et infaillible, mais au moins très probable et d'ailleurs très rationnel, d'acquérir ou de perfectionner l'aptitude à apprendre, à retenir, à se rappeler avec succès et avec fruit : c'est de commencer par bien voir, afin ensuite de bien *revoir ;* c'est de pourvoir, dans la production, à la repro-

duction des idées ; c'est, selon l'espèce d'idées dont on désire le retour, de s'appliquer, quand on les forme, à les former selon les règles qui en légitiment l'acquisition : car la *reconnaissance* (je prends le mot dans un sens purement logique) est toujours en raison de la connaissance, qu'elle répète ; si celle-ci est satisfaisante, celle-là a des chances pour l'être aussi ; si la première est précise, distincte et claire en la pensée, il y a tout lieu d'espérer que la seconde, de son côté, sera vive, persistante, aisément prête à se montrer ; l'une donne en quelque sorte le ton à l'autre, ou plutôt l'une et l'autre sont un seul et même phénomène à deux époques différentes. Reconnaître, c'est encore connaître, c'est connaître dans le présent une chose qui est du passé ; or il résulte de l'expérience que plus une notion est exacte à l'état de nouveauté, plus aussi elle est satisfaisante à l'état de renouvellement ; ce qu'elle est à sa naissance, elle l'est à sa renaissance, à quelques altérations près, qui sont l'effet du temps, et qui n'en sont même pas toujours l'effet inévitable. Ainsi, quand on comprend bien l'objet qu'on étudie, on peut compter qu'on le sait pour l'avenir comme pour le présent ; qu'on le tient, qu'on le gardera, qu'on le retrouvera en son esprit avec une grande facilité. Il y a, ce me semble, quelque analogie entre la propriété intellectuelle et la

propriété matérielle. Quand celle-ci est le fruit d'un travail sérieux, patient et méritant, on s'y attache, on la veille; on s'arrange pour ne pas la perdre et y avoir toujours la main; comme au contraire, quand elle est venue par hasard et simple fortune, on s'en soucie beaucoup moins, on la soigne moins diligemment, on en use moins bien, on la gaspille et on la dissipe. De même celle-là, elle ne reste que quand elle s'est faite avec conscience et application; quand elle est fortuite ou mal acquise, elle échappe, passe et se perd. On ne possède vraiment, en fait d'idées comme en fait de choses, que quand, choses ou idées, on a tout recueilli et gagné par une sage économie. Pour être habile à se rappeler, il faut donc l'être à s'instruire; et le secret de l'art de se souvenir est dans celui de l'art d'apprendre.

Voilà pour la mémoire en général. Maintenant, quant à ses deux variétés, la réminiscence et l'association des idées, elles ont chacune des règles dont je vais tracer les plus importantes.

La réminiscence, comme mémoire, doit d'abord, à ce titre, être soumise à toutes règles imposées à la mémoire; mais, comme mémoire d'une certaine espèce, elle doit en outre en avoir qui lui soient particulières. Or on sait que la ré-

miniscence est la faculté de se rappeler réduite à la simple représentation des objets que l'on a connus, abstraction faite des circonstances de lieu, de temps, etc. On sait encore qu'ainsi réduite, elle peut être pour la science du plus heureux concours. Reste donc à déterminer à quelles conditions et d'après quelles lois elle le lui prête effectivement.

Si la réminiscence ne recueillait et par suite ne rendait que des idées étrangères à toute vue philosophique; si elle ne les reproduisait que bizarres, frivoles et puériles, ou si même elle ne les reproduisait que mêlées d'art et de poésie, il est trop clair qu'elle ne conviendrait pas à l'entendement proprement dit; elle n'alimenterait que la fantaisie, le caprice ou le goût; elle ne ferait rien pour la raison. Pour être en rapport avec la science, la réminiscence doit être logique; elle doit rejeter ou négliger tout souvenir qui n'apprend rien, et ne s'attacher qu'aux idées propres à éclairer la pensée. Des observations exactes, des expériences sérieuses, des études de faits attentives et méthodiques, tous les résultats, en un mot, d'une instruction qui prépare et amène la généralisation, voilà quels sont les matériaux qu'elle doit recueillir et conserver, qu'elle dot toujours être prête à fournir à la réflexion.

Il est à peine besoin de dire que, plus elle sera en elle-même riche, féconde et bien réglée, plus elle sera pour l'esprit d'une efficace assistance; c'est au point que, quand elle excelle par toutes ces qualités, si elle ne fait pas le génie, elle en est au moins la condition.

Le génie n'est, en effet, que la haute faculté de découvrir des rapports nouveaux, profonds et inattendus, en rapprochant et en combinant les données de l'expérience, c'est-à-dire de la réminiscence, qui n'est que l'expérience accumulée.

Il n'est pas non plus besoin de dire que la réminiscence doit non seulement être pourvue de beaucoup d'idées, mais d'idées qui se rapportent à quelque centre commun, et par là même facilitent le dégagement et l'abstraction de quelque principe général. Au soin de beaucoup apprendre il faut joindre celui de bien apprendre, c'est-à-dire d'apprendre en vue de quelque vérité importante à trouver ou à démontrer.

§ 2. De l'association des idées.

Quant à l'association des idées, j'avoue que ce n'est jamais sans embarras et sans une sorte de découragement que j'entreprends d'en parler, soit

que, comme en psychologie, je la considère dans sa nature, soit que, comme je le fais ici, je l'examine dans ses règles. On en a si souvent et si amplement traité; c'est un fait tellement connu, depuis Stewart surtout; il laisse si peu à désirer soit sous le rapport des descriptions, soit sous celui des prescriptions dont il a été le sujet, qu'en vérité, plus j'y songe, plus j'ai de peine à y revenir et à en disserter de nouveau. Comme il faut cependant qu'il ait sa place dans une logique, car il est loin d'être sans importance, je vais tâcher de montrer dans quelques rapides observations quelle en doit être la marche régulière et légitime.

L'association des idées est cette espèce de mémoire qui reproduit comme enchaînées et liées les unes aux autres toute une suite d'idées qu'elle a commencé par recueillir isolément et une à une. C'est la mémoire des rapports, par opposition à la mémoire des choses sans leurs rapports.

En quoi peut-elle être bonne, en quoi nuisible à la science? c'est ce qu'il s'agit de déterminer. Or, pour peu qu'on en connaisse les caractères et les effets, pour peu qu'on sache ce qu'elle est en elle-même et dans ses conséquences, selon qu'elle reproduit les idées d'après telles ou telles rela-

tions, on n'ignore pas de quel secours, ou au contraire de quel péril elle peut être pour la raison; on en apprécie le bien et le mal, et alors il est aisé de conclure les règles, tant négatives que positives, dont elle doit être l'objet.

Ainsi d'abord rien de plus contraire aux actes sérieux de l'intelligence que ces suites d'idées qui, ne tenant les unes aux autres que par des rapports arbitraires, font illusion et paraissent l'expression de l'ordre lui-même. Quand elles ne se bornent pas à passer et à flotter dans la conscience, comme de simples rêveries, mais qu'elles s'y fixent, y demeurent, y prennent racine, et y deviennent des principes de détermination, outre que ce sont des erreurs, et des erreurs souvent fort graves, ce sont encore des opinions qui se traduisent en volontés, et par suite en actions, qui entrent dans la vie pratique, et y portent ce qu'elles ont en elles, le bizarre, le faux, la folie, et souvent le vice. A ces sortes d'associations il faut opposer une résistance et une sévérité de jugement qui les brise, les dissipe, en délivre l'esprit, et laisse la place à des combinaisons plus sages et plus sensées; ou si, malgré tout, on ne parvient pas à les rejeter complétement, il faut au moins s'en rendre maître, de manière à n'en pas être le jouet et la dupe, et à les traiter comme des fantaisies auxquelles on

peut bien donner accès, mais non crédit dans sa pensée. Mieux vaudrait s'en défaire : car elles occupent toujours l'âme, et ne l'occupent pas à son profit; mais il importe du moins de ne les point prendre au sérieux, et, si on est forcé de les tolérer, de ne les souffrir que comme un jeu, ou plutôt comme un trouble momentané de la raison. Il en est un peu de ces désordres comme de ceux de la rue : de même que pour ceux-ci il est d'une bonne police, avant tout, de les empêcher, et sinon de leur ôter tout péril et toute gravité, de même pour ceux-là il est d'une bonne logique d'abord de les prévenir, ensuite de les contenir. La logique est pour ainsi dire la police de l'intelligence; elle doit veiller à ce que rien n'y arrive qui la dérègle et l'affaiblisse.

Quant aux moyens d'atténuer, de dominer ou de détruire les fausses associations d'idées, ils consistent en général dans le soin à ne pas les laisser se développer et surtout durer sans examen et sans contrôle, à s'y arrêter pour en rechercher l'origine et la raison, à les vérifier et à les juger soit d'après sa propre sagesse, soit d'après celle d'autrui. Ainsi, deux faits se sont passés dans le même temps ou dans le même lieu, on les sait, on se les rappelle, on les revoit dans le rapport où d'abord on les a vus : jusque là rien de mal, il

n'en résulte aucune erreur. Mais si on va plus loin, et qu'on suppose que la coïncidence ou la juxtaposition sont les signes d'une loi, l'expression d'un rapport constant et invariable, là commence l'illusion : car il n'est pas vrai que ces deux faits, pour être venus l'un après l'autre, ou l'un à côté de l'autre, aient par là même entre eux une connexion véritable ; leur rapprochement peut n'avoir été que fortuit et accidentel, et si réellement il a été tel, on s'est trompé en lui prêtant un caractère qu'il n'avait pas, on a fait d'une simple rencontre une liaison essentielle, et d'un accident une généralité. De quoi s'agit-il alors ? de revenir sur ses pas, de se replacer par la mémoire en face des choses elles-mêmes, d'y réfléchir, et de se demander si, pour avoir eu cette relation dans la durée et dans l'espace, elles peuvent être regardées comme unies par leur nature ; si au contraire elles ne sont pas indépendantes et isolées, et si même l'espèce de contiguité dans laquelle elles se sont trouvées n'est pas un cas exceptionnel qui ne se reproduira plus à l'avenir. Il est difficile après une telle critique, pour peu qu'elle soit sévère, qu'on prenne encore le change et qu'on continue à accorder sa foi à de si vaines associations.

Mais il serait encore mieux de les prévenir que de les combattre quand elles sont venues ; ce serait

aussi plus aisé. Or, comment les prévenir? En se tenant bien sur ses gardes chaque fois que l'on sent en soi deux ou plusieurs idées avoir les unes pour les autres une sorte d'affinité ; c'est le moment de les surveiller, de les contenir, d'en suspendre le cours facile et plein d'abandon, et, avant de les rendre au mouvement qui les porte à s'unir, de les juger chacune à part, afin de voir si en effet leur liaison est raisonnable. Ne se sont-elles groupées que par suite d'un hasard, de la réunion accidentelle, dans le temps et dans l'espace, de leurs objets respectifs, ou de la similitude extérieure des mots qui les désignent, il est du devoir de l'esprit de faire une ferme opposition à leur prétendue convenance, de l'empêcher tout-à-fait, ou du moins de ne la souffrir qu'en la déclarant puérile, frivole et sans raison. Que si cependant elles ont des rapports plus sérieux et plus intimes, et qu'elles se lient dans la pensée, comme les choses auxquelles elles répondent se lient dans la nature; que si leur ordre n'est que l'ordre, l'ordre réel et en soi, fidèlement représenté, il faut alors non seulement leur permettre et leur faciliter l'association à laquelle elles tendent, mais la favoriser, la provoquer, y travailler de tout son pouvoir. Toutefois, avant d'agir ainsi, et crainte de céder à un entraînement souvent aveugle et trompeur, il est nécessaire de ne les admettre à se

constituer en système qu'après les avoir éprouvées pour ainsi dire une à une et s'être assuré de chacune d'elles qu'elle convient avec toutes les autres. Tant qu'on n'a pas cette certitude, loin de se prêter aux combinaisons qu'elles ne cessent de tenter, loin d'y jamais donner les mains, on doit au contraire constamment les arrêter quand elles commencent, quand elles recommencent les arrêter encore, et les frapper de dissolution chaque fois qu'elles reparaissent, jusqu'à ce qu'enfin elles s'évanouissent et s'effacent sans retour. Autrement il est à craindre qu'on ne finisse par tomber dans quelque fâcheuse déception.

Ne pas laisser se former les fausses associations d'idées, ou, quand il arrive qu'elles se sont formées, ne pas les laisser se consolider, voilà une première règle de conduite touchant ces sortes d'opérations; règle négative, comme on le voit, ou plutôt prohibitive, parce qu'elle a pour objet de prévenir le mal ou de le faire cesser; insuffisante par conséquent, puisqu'en logique comme en morale ce n'est pas assez d'éviter ou de réparer le mal, qu'il faut encore, et surtout, tenter et faire le bien. Aussi y a-t-il une autre règle à joindre à celle que je viens d'indiquer, qui a pour but de montrer en quoi consiste la perfection de l'association des idées.

Il est entre les choses des rapports qui, bien différents de ceux dont je viens de parler, ne sont plus de simples rapprochements dans le temps ou dans l'espace, mais de véritables relations de la cause à l'effet, du moyen à la fin, de la substance à la qualité, du semblable au semblable, etc. Or ces rapports peuvent, en pénétrant et en s'imprimant dans l'esprit, y déterminer des associations du plus haut intérêt pour la science et la sagesse, cette science en action, cette pratique de la science; je dis mieux, c'est qu'une fois qu'ils sont entrés dans la pensée, ils ont, pour y constituer et y maintenir un ordre vrai, une force que n'ont pas, pour y introduire un ordre faux, les rencontres fortuites et les relations insignifiantes.

Telle est la règle pour bien user de la faculté de se souvenir en associant les idées.

Et maintenant, si l'on résume et qu'on simplifie en les résumant les divers préceptes qui précèdent, on peut reconnaître qu'ils se réduisent 1° à ne pas voir dans les choses des lois qui n'y sont pas, 2° à y voir au contraire les lois qui les régissent.

CHAPITRE II.

De l'imagination et de ses règles dans son rapport avec la science.

Voyons maintenant quelles sont les règles de la faculté d'imaginer dans son rapport avec la science.

Il y a l'imagination du savant comme il y a celle du poète. Ce n'est pas, bien entendu, de celle-ci, mais de celle-là, que je dois parler dans cet ouvrage. L'imagination du savant, comme celle du poète, procède par fictions; mais ces fictions, chez le savant, se rapportent à la science, et non à la poésie. Le vrai, tel qu'on le voudrait, tel qu'on le conçoit par hypothèse, des propriétés prêtées aux êtres, des lois naissant de ces propriétés, parfois l'existence accordée par pure présomption, tout un ordre de faits qui, du moins provisoirement, n'est qu'une création de l'esprit, voilà quel est son objet, et voici quel est son but en se proposant cet objet: c'est de devancer l'expérience, d'anticiper sur l'observation, de découvrir, s'il est possible, par devination et conjecture; c'est de pré-

sumer l'inconnu avant de l'avoir étudié; c'est de le *faire*, en quelque sorte, et, après l'avoir ainsi *fait*, de se dire : Si c'était là la vérité ? si les choses étaient réellement telles que je les vois en imagination ? Or, quels qu'en soient les périls, cette manière de procéder a cependant ses avantages : alors même qu'elle n'a rien que de hasardeux et d'indiscret, elle a encore cette utilité, qu'en jetant l'intelligence dans une foule de mauvais pas et de voies difficiles, elle l'oblige à un travail de luttes et de ressources, à un art de se tirer d'affaire, qui ne peuvent manquer de lui donner beaucoup de souplesse et d'énergie; elle l'égare, sans doute, mais elle ne l'égare pas dans le vide, et souvent les régions à travers lesquelles elle la précipite sont assez riches en nouveautés pour qu'il y ait toujours quelque chose à apprendre, même en les parcourant à l'aventure. Mais cette espèce d'imagination est surtout de bon secours quand, plus prudente en ses essais, elle ne construit pas en l'air les systèmes qu'elle invente, mais les appuie sur des données empruntées à la réalité, et leur imprime, autant que possible, le caractère de la vraisemblance. Alors, sans doute, elle est encore sujette à se livrer à des hypothèses; mais il est aussi fort possible que, moitié art, moitié bonheur, pénétrante et bien inspirée, sûre et hardie dans ses vues, d'un coup de génie tenté à propos elle rencontre juste

en ses créations, et y rassemble, y dispose tels qu'ils se trouvent dans la nature, les faits qu'elle a cependant plutôt préjugés que constatés. Quand elle a de ces *anticipations* qui lui livrent la vérité aussi pleine et aussi entière que la veut la science, elle est la raison même à l'état de prophétie; elle comprend sans avoir vu, elle explique sans savoir, elle n'a pas cherché et elle a trouvé; c'est un miracle de présomption, qui souvent épargne à l'esprit bien des lenteurs et bien des peines: car, d'un seul trait de lumière, tout un monde est révélé.

Mais, dans tous les cas, l'imagination mise au service de la philosophie a cet avantage incontestable, pourvu que l'abus ne s'y mêle pas, qu'elle l'excite à la réflexion par chaque combinaison qu'elle lui propose, qu'elle lui donne à penser à chaque idée qu'elle lui soumet. En effet, quel est son office? De supposer entre les choses un certain ordre déterminé. Or cet ordre, pour peu qu'il soit probable, excite et attire la curiosité; il peut n'être qu'arbitraire, mais il peut aussi être réel; il peut ne pas soutenir l'épreuve de la vérification, mais il peut en sortir triomphant: il s'agit donc de le juger après l'avoir préjugé; de reconnaître par l'observation, et mieux encore par l'expérience au service de l'observation, s'il est vrai ou s'il est faux, ce qu'il a de vrai ou de faux, s'il y a à le re-

jeter ou à le corriger ; il s'agit, en un mot, de le discuter après l'avoir imaginé. Et pour cela on est obligé à deux sortes de recherches : il faut étudier les faits connus et en chercher de nouveaux ; demander les uns à l'histoire sévèrement explorée, les autres à la nature industrieusement interrogée ; les rapprocher logiquement du système préconçu, et voir jusqu'à quel point ils le confirment ou l'infirment ; et alors, indépendamment du résultat immédiat de ces deux sortes de recherches, lequel est la justification ou la condamnation de ce système, il y en a une foule d'autres qui, bien que secondaires, indirects et accessoires, n'en n'ont pas moins leur importance. On ne sait pas tout ce qu'on gagne à poursuivre par l'analyse l'examen d'une hypothèse : il se rencontre chemin faisant une foule de points à éclaircir, de difficultés à lever, qu'on n'éclaircit, qu'on ne lève pas sans grand profit pour la science ; ce sont autant d'occasions d'observer et d'expérimenter, et, pour peu qu'on observe et qu'on expérimente avec sagesse, on recueille infailliblement une foule de précieux matériaux qui, s'ils ne viennent pas à l'appui de l'idée qu'on s'était faite, n'en restent pas moins des éléments excellents pour la théorie, et qui, tôt ou tard, serviront à l'édifier et à l'établir. En sorte que tel qui, en commençant, n'était peut-être qu'un rêveur, finit, grâce à la nécessité où il

a été de beaucoup étudier pour vérifier ses imaginations, par être un rêveur instruit, ce qui est déjà un peu mieux, et souvent même un savant, qui n'a plus de ses premières vues que ce qu'il y a de certain, de légitime et de vrai; des présomptions il a passé aux preuves, des suppositions aux explications, et, homme d'invention dans le principe, il est maintenant homme de raison, peut-être homme de génie: car il se peut que, par l'invention et la raison combinées, il saisisse des vérités d'une profondeur, d'une étendue et d'une nouveauté singulières; or c'est là le génie.

Je dois ajouter que c'est à l'imagination, aidée il est vrai et secondée, modifiée, rectifiée, et enfin développée par l'esprit d'observation, que sont dues en général une foule de découvertes qui honorent l'esprit humain. Il n'en est même peut-être aucune qui, avant d'être une connaissance, n'ait été un soupçon, une *anticipation*, et comme une devination, dont l'imagination seule a eu d'abord la vive et puissante initiative. Le plus sévère empirisme ne saurait s'interdire ces involontaires conjectures, et, sauf à les contenir dans des termes d'une exacte vraisemblance, il ne doit pas s'en effrayer: c'est souvent le moyen de corriger ce que ses procédés, d'ailleurs exacts et excellents, peuvent avoir de trop lent, de trop timide et trop étroit.

Tels sont les services que l'imagination, dans son rapport avec la science, est capable de rendre à la raison. Toutefois, c'est à des conditions qu'il ne faut pas oublier, que j'ai déjà indiquées, mais que je veux marquer ici d'une manière plus expresse (1).

Je dirai donc en premier lieu que philosopher avec l'imagination, bien que le moyen, ainsi qu'on l'a vu, ne soit pas sans avantages et sans certaines chances de succès, est cependant trop hasardeux pour qu'il soit sage de se permettre un usage trop fréquent de cette manière de procéder; ce serait trop donner à la fortune et pas assez à la prudence; ce serait tenter la vérité, au lieu de la chercher, ce serait s'en fier pour la science à une faculté plus occupée du possible que du réel. Or, si une telle hardiesse, inspirée et dirigée par quelque heureux pressentiment, tempérée d'ailleurs dans ce qu'elle aurait de trop téméraire et de trop vain par les conseils de la sagesse, se justifie quelquefois par d'éclatants succès, il n'y a cependant pas à se dissimuler que, dans une foule d'autres circonstances, elle ne se précipite qu'en entreprises frivoles ou insensées et n'aboutit qu'à des mécomptes et à

(1) Voir, sur le même sujet à peu près, une note placée plus haut, et qui est relative à l'*hypothèse*.

de fâcheuses déceptions : aussi est-ce un emploi de l'intelligence à ménager avec discrétion, à modérer, à circonscrire, à environner de précautions. Le rendre rare pour le rendre plus sûr, le limiter pour le légitimer, n'y recourir qu'à propos, ne se le permettre que par exception et avec une grande réserve, telle est une des règles qui le regardent.

Mais cette règle, qui n'a pour objet que d'empêcher une application trop fréquente et trop peu mesurée de l'imagination à la science, toute préventive de sa nature, ne suffirait pas par elle-même à la bonne conduite de l'esprit : il est donc nécessaire de lui en adjoindre une autre qui ait quelque chose de répressif, et dont le but soit d'appeler l'attention et la critique, non plus sur ce qui est à faire, mais sur ce qui est fait et accompli.

Si en effet, une fois conçue, on ne s'inquiétait plus d'une hypothèse ; si, au lieu de la tenir encore pour provisoire et conjecturale, on la regardait au contraire comme certaine et définitive ; si, sans critique ultérieure, on la tournait incontinent en croyance et en doctrine, on s'exposerait fréquemment à prendre pour une explication une supposition qui n'en serait point une, à convertir en théorie une invention de l'imagination, à voir

enfin un ordre réel là où il n'y aurait cependant qu'un ordre faux et arbitraire. L'application à ne rien imaginer que de probable et que de vraisemblable est sans doute une garantie des systèmes qu'on se compose; mais il est un autre soin, celui du contrôle et de la preuve, qui n'est pas moins indispensable. On ne doit donc pas se contenter de veiller à la formation de ces sortes de conceptions; on doit aussi, quand elles sont formées, y revenir pour les éprouver et les soumettre au *criterium* d'une sévère révision. Or, avant tout, cette révision exige une impartialité, une liberté d'esprit, une disposition à abandonner toute opinion contestable, qui laissent pleine facilité de consulter sincèrement l'expérience et l'observation. Si l'on n'était pas dans ces sentiments, il serait bien inutile de se mettre en frais de vérification : on ne vérifierait rien que comme on le voudrait, on aurait d'avance son parti pris, et, quelle que fût la réalité, on l'accommoderait à ses vues, on la plierait à ses combinaisons; on ne referait, on ne reformerait pas son idée sur la vérité, mais la vérité sur son idée.

En résumé, l'imagination peut concourir pour sa part à l'œuvre de la science, mais c'est à la double condition de suivre les lois de la vraisemblance quand elle crée et invente, et celles de

dant, comme l'art de croire au témoignage d'autrui est, en général, trop compliqué pour ne pas souvent donner lieu à de grandes difficultés, je pense qu'il n'est pas inutile de l'examiner expressément, et de reconnaître à quels titres il est légitime et valable.

Voici donc par quelles raisons on doit se déterminer à ajouter foi à la parole d'un témoin :

C'est d'abord quand on s'assure (1) que le témoin qu'on écoute a bien vu la vérité.

Or, on s'assure qu'il l'a bien vue quand on

(1) Ce point doit lui-même être l'objet de certaines règles particulières. Estimer un témoin, c'est reconnaître s'il remplit, et dans quelle mesure il remplit les conditions de la crédibilité. Or par quelle légitime opération parvient-on à ce résultat? Avant tout, en recueillant tout ce qu'on sait, tout ce qu'on peut savoir des qualités du témoin; puis, en les comparant aux qualités du témoin idéal, du type de témoin, qu'on doit avoir sous les yeux afin de pouvoir apprécier la copie qu'on en rapproche; enfin en concluant, d'après le plus ou moins de convenance de la copie avec le modèle, que le témoin qu'on examine mérite ou non confiance; c'est-à-dire, en d'autres termes, que c'est par un raisonnement qu'on juge de ce témoin et de ses titres à la foi. Les règles de cette critique ne sont donc que celles du raisonnement. Seulement, dans ce cas particulier, il est nécessaire de posséder certaines qualités d'esprit,

reconnaît certainement qu'il l'a voulu et pu bien voir; qu'il l'a voulu, c'est-à-dire qu'il l'a considérée de bonne foi, sans prévention, sans détour, et avec toute la diligence d'un cœur sincère et désintéressé; qu'il l'a pu, c'est-à-dire qu'outre ses excellentes dispositions à la juger telle qu'elle est, il a eu, grâce à ses lumières, à ses habitudes d'intelligence, à une instruction convenable, la faculté de la saisir et de la comprendre sans erreur.

Il ne serait plus digne de confiance si l'on pouvait, à bon droit, douter de la loyauté ou de l'aptitude de son entendement, et le regarder comme

certaines vertus de caractère qui en rendent l'accomplissement plus sûr et plus facile. C'est, par exemple, quant à l'esprit, une certaine instruction, un certain degré de lumières, qui permettent de comprendre et d'interpréter le témoin, de saisir sa pensée, de pénétrer ses intentions, de le voir, en un mot, tel qu'il est. On sait en effet combien l'ignorance, l'aveuglement, le préjugé et l'erreur, peuvent apporter d'empêchements à une recherche de cette nature. Il est peu d'historiens de l'antiquité qui ne pèchent par ce défaut. C'est ensuite, quant au caractère, l'impartialité, l'équité, l'absence de toute passion, qui égarerait le raisonnement. Quelques historiens modernes, Voltaire, par exemple, et Gibbon, ne sont pas toujours exempts de reproche sous ce rapport. Telles sont, en général, les habitudes intellectuelles et morales nécessaires à celui qui doit juger un témoin.

un esprit mal intentionné ou mal habile. Un seul de ces défauts ébranlerait son crédit; tous les deux réunis le ruineraient tout-à-fait. Il serait impossible en effet d'avoir la moindre foi à un homme qui serait convaincu de n'avoir pour la vérité ni respect ni capacité.

Mais ce n'est pas assez pour le témoin d'avoir en lui la vérité : il faut qu'il l'ait pour les autres aussi bien qu'il l'a en lui ; il faut qu'il la leur communique telle qu'il la possède en sa conscience, il faut qu'il la dise comme il la sait. Or, il ne la dit pas fidèlement, pas plus qu'il ne la sait exactement, 1° s'il ne le veut pas, 2° s'il ne le peut pas ; le vouloir et le pouvoir lui sont nécessaires pour bien dire tout autant que pour bien voir.

Avant d'admettre ses affirmations, il sera donc nécessaire d'examiner si ses expressions portent le cachet de la véracité ; si elles ne sont pas détournées de leur sens, altérées et faussées par mensonge et mauvaise foi ; et si, en même temps, il est assez maître des termes dont il se sert, assez sûr de sa parole, pour la conformer, selon son désir, aux idées qu'il exprime, et ne pas trahir, contre son gré, son dessein d'être véridique. L'essentiel est sans doute qu'il n'ait aucun mauvais

motif d'abuser sciemment des mots dont il fait usage : aussi est-ce là ce qu'il importe de constater avant tout. Mais on aurait tort de négliger ou d'oublier l'autre point : car il n'est pas rare que les témoignages se trouvent viciés et corrompus, non plus par la perfidie, mais par l'inexpérience et l'incapacité des personnes dont ils émanent.

Ce sont donc encore deux qualités qu'on doit sans cesse avoir en vue lorsqu'on estime un témoin, et d'après lesquelles on doit juger de sa véracité de fait comme de sa véracité d'intention. Que l'une ou l'autre, et surtout que l'une et l'autre à la fois viennent à lui manquer, et il n'a plus le caractère d'un témoin véridique.

Voilà tout ce qu'il y aurait à dire (1) sur l'art

(1) J'ajouterai cependant ici quelques remarques particulières soit sur le témoin judiciaire, soit sur le témoin historien.

L'un et l'autre peuvent pécher par incapacité ou déloyauté, mais l'un y est moins sujet que l'autre.

Le premier, en effet, n'est en général appelé qu'à témoigner de faits faciles à juger; pour peu qu'il l'ait voulu, il a dû les voir tels qu'ils se sont passés, se les rappeler tels qu'il les a vus, les dire tels qu'il se les rappelle; il est obligé par la loi de ne les pas altérer; il en en prête le serment; il est puni s'il le viole; le magistrat a mille moyens de le convaincre de mensonge : il a

de juger d'un témoin, si ce témoin était toujours seul; mais souvent, le plus souvent même, le témoin est multiple, il y a plusieurs témoins, il y en a un grand nombre. Que faire alors pour reconnaître comment ils savent et disent la vérité?

Deux cas se présentent nécessairement : ou ces témoins s'accordent entre eux, ou au contraire ils se divisent.

S'ils s'accordent, il faut rechercher les motifs de cet accord. N'est-il fondé que sur le vrai, qu'ils ont tous également la volonté et le pouvoir de comprendre et d'exprimer, rien n'est plus imposant que leur commune autorité, surtout s'ils sont

d'abord la logique, comme quand il lui prouve qu'il se contredit; puis tout cet art de l'interroger, de le presser de questions, de le tourner, de le retourner, de s'adresser aux divers motifs qui peuvent le déterminer à être sincère; il s'agit de la vie, de l'honneur, de la liberté de l'homme pour ou contre lequel il va porter témoignage; il s'agit de la sûreté et du repos du pays, du bon ordre de la société, de la paix des familles, etc. Il est rare que dans cette position un homme ne déclare pas la vérité.

Il en est autrement des témoins historiens, ou plus simplement des historiens : d'abord ils doivent posséder des lumières et une instruction qui sont le partage de peu d'esprits; il le faut, à cause du nombre, de la nature, de la variété, de la complexité, et quelquefois aussi de l'étrangeté des faits

nombreux, s'ils font foule, et que, par conséquent, ils aient d'ailleurs d'assez grandes diversités d'humeur, de génie, de passions et de langage. Pour rester unanimes malgré ces causes de division, ils doivent avoir été en pensée comme en parole fidèles à la vérité : ils ne conviendraient pas ainsi s'ils se trompaient ou s'ils trompaient.

Mais si par hasard l'accord établi entre les témoins ne tenait qu'à des raisons de déloyauté ou d'ignorance, c'est-à-dire si, d'une part, dans quelque vue d'intérêt, de parti ou de secte, ils s'étaient entendus pour nier ou altérer les faits qu'ils rapporteraient ; si, de l'autre, faute d'instruction, de sagacité et de jugement, et dans une

qu'ils ont à étudier. Si c'est pour eux un devoir, ce n'est pas un devoir aussi rigoureux que pour les témoins judiciaires de rapporter ces faits tels qu'ils les ont appris et qu'ils les savent ; ils ont de moins fortes raisons pour ne pas les altérer, et ils ont souvent de très-puissants sinon de très-légitimes motifs de les déguiser. Tels sont les opinions religieuses, philosophiques, politiques et morales, les préjugés, les affections, l'esprit de parti, etc., sous l'empire desquels ils écrivent. Enfin ils n'ont à craindre que le jugement du public, qui souvent sympathise avec leurs erreurs ou leurs mensonges.

De là beaucoup plus de chance de fausses affirmations de la part des historiens que de la part des autres témoins.

De là plus de difficulté à estimer les premiers que les seconds.

même impuissance de voir et de dire vrai, ils se laissaient imposer et acceptaient de bonne foi un thème tout arrangé dont ils seraient les interprètes passifs et inintelligents, ou si même ils se trouvaient poussés et amenés par un commun aveuglement à une erreur commune, il n'y aurait certes aucune estime à faire de leur vicieux consentement.

Il est, au reste, assez facile, lorsqu'il s'agit de mensonge, que le mensonge a été concerté entre un grand nombre de témoins, et que ces témoins sont présents, rapprochés et confrontés, de les convaincre de tromperie : les dissentiments et les contradictions auxquels on peut les amener par de pressantes interrogations, d'adroits raisonnements, et un appel fait à la probité de ceux qui n'ont été qu'entraînés, au bon sens et à la prudence de ceux qui sont plus coupables, ne tardent pas à trahir le faux et la malice de leur apparente unanimité, et bientôt il ne demeure de leur prétendue harmonie que des propos qui se combattent, et de mutuels démentis.

Il peut être plus facile encore, quand il n'y a dans les témoins qu'absence de lumières, de surprendre le secret d'un accord que ne maintiennent pas la mauvaise foi et la ruse. Du moment que

l'on n'a plus affaire qu'à des âmes grossières, mais honnêtes et sincères, on a peu de peine à pénétrer dans l'intimité de leur conscience et à y apercevoir les causes de leur commune déception. On ne les détrompe pas toujours, quelquefois même on y emploie en vain la raison et l'éloquence; mais on sait du moins qu'elles se trompent, et, si on ne parvient pas à les éclairer, on cesse au moins de s'y fier; elles peuvent continuer à être dupes, mais vous ne l'êtes plus avec elles.

Que si, au lieu de s'accorder, les témoins se divisent, le cas n'est plus le même, et ce sont d'autres applications des règles tracées plus haut pour l'appréciation des témoignages.

Mais d'abord la division peut être une simple nuance, ou une dissidence plus marquée, ou enfin une complète contradiction.

Quand elle n'est qu'une nuance, c'est presque comme s'il y avait accord. Il n'y a pas à la juger d'après d'autres principes que l'accord lui-même; seulement, il faut y apporter un peu plus d'attention, et tâcher de s'en rendre compte avec un peu plus de sévérité. Car enfin, si faible qu'elle soit, elle dénote un commencement d'opposition et de contrariété.

Il n'en est plus de même dès qu'elle est une dissidence plus marquée ou une complète contradiction. Ici il faut suivre d'autres procédés.

Je ne sache rien de mieux pour juger des témoignages en désaccord que de les trouver en un désaccord entier et absolu. Placé ainsi nettement entre le pour et le contre, entre le *oui* et le *non*, on sait au moins que le mensonge, et l'erreur, s'il y a erreur, ne sont pas mi-partie et en proportions à peu près égales ici et là en même temps, mais qu'ils sont décidément d'un côté ou de l'autre, ainsi que la loyauté, la véracité et la vérité. Il n'y a pas à chercher jusqu'à quel point et dans quelle mesure peuvent se tromper ou tromper chacun de ceux qu'on entend; on n'a qu'à décider entre ceux qui se trompent ou qui trompent, et ceux qui, au contraire, ne sont ni trompés ni trompeurs. Or, aux signes bien tranchés et directement opposés qui les distinguent les uns des autres, on ne doit pas hésiter à reconnaître dans ceux-ci la vertu de bien voir et de bien dire la vérité, et dans ceux-là la disposition à la trahir de toute façon. Ici, à leur langage empreint de sagesse et d'honêteté, à leur air, à leur attitude, à leurs actions, à toute leur vie, qui expriment ces sentiments, vous discernez aisément les témoins dignes de foi; là, au contraire, aux marques di-

verses d'esprits pleins d'ignorance, de passion et de préjugés, ou d'astuce et de mensonge, les témoins qui ne méritent que la défiance ou le mépris. Il n'y a pas à hésiter, tant, des deux parts, les assertions se combattent, se contrarient et laissent peu d'incertitude au critique qui les estime.

Mais, le plus souvent, les témoignages ne se présentent pas aussi entiers ni en bien ni en mal; les meilleurs ont leurs défauts, et les moins bons leurs qualités, et entre les premiers et les seconds il y en a un grand nombre dont on ne sait trop que penser, tant tout s'y trouve mêlé, tant la part de l'erreur et celle de la vérité, celle de la tromperie et celle de la franchise, sont difficiles à déterminer. Quand c'est sur de tels témoignages qu'on est appelé à prononcer, l'opération n'est plus simple, comme quand il n'y a à opter qu'entre le pour et le contre, qu'entre le oui et le non; elle devient embarrassante, délicate, épineuse, quelquefois à tel point qu'il est impossible d'arriver à une solution satisfaisante. Il s'agit alors en effet, et ici, pour simplifier, je ne prends que les cas extrêmes, de pénétrer, de comprendre des consciences qui ne sont point nettes, qui ont leur volonté et leur pouvoir de voir et de dire vrai, mais aussi leur penchant à se tromper et à tromper; qui les ont en des mesures diverses et variables; qui, croyables

ou à peu près sur tel ou tel point, ne le sont plus ou le sont moins sur tel ou tel autre point; il s'agit de les étudier dans toutes leurs nuances et à tous leurs degrés de crédibilité, et enfin de déterminer en quelle quantité (et cette quantité n'est pas de celles qu'on peut traduire en chiffres, elle est toute morale) elles réunissent en elles les éléments de crédit et ceux de discrédit; il s'agit de faire tout ce travail le plus souvent à l'égard d'un grand nombre de personnes, qui, de plus, se ressemblent peu dans leur façon de témoigner, et ont besoin d'être appréciées chacune avec un art particulier. Quelle finesse à la fois et quelle solidité de jugement ne faut-il pas dans cet examen! Quelle sagacité, quelle justesse, quelle pénétration et quelle impartialité, quelle expérience des hommes et quelle connaissance des choses! Ce n'est rien en comparaison qued'avoir à discuter des affirmations non douteuses, et où tout est décidément légitime ou illégitime : ici il y a dans chaque témoin une si complexe combinaison de bon et de mauvais vouloir, de capacité et d'incapacité; tout s'y confond tellement, les idées exactes avec les idées inexactes, les paroles sincères avec celles qui ne le sont pas, que l'analyse la plus délicate, aidée de la plus scrupuleuse équité, ne parvient pas toujours à discerner le vrai d'avec le faux, et à porter un jugement précis et assuré.

Mais c'est bien autre chose quand ces témoignages, au lieu de se borner à quelque sujet limité, embrassent un vaste ensemble et s'étendent à des faits aussi nombreux que divers. On sent combien alors il devient plus hasardeux d'apprécier avec précision, en les comparant les unes aux autres, toutes ces longues suites d'assertions, dans lesquelles se succèdent et se neutralisent en quelque sorte l'ignorance et la science, l'illusion et les lumières, la loyauté et la déloyauté. L'esprit a de quoi se troubler à noter, à compter, à critiquer en chacun d'elles chacun de leurs côtés faibles ; et il n'a pas trop de la patience la plus tenace et la plus ferme, de la plus vive sagacité, du sang-froid le plus rassis, de la raison la plus exercée, pour ne pas tout brouiller et ne pas finir par le doute, faute de voir clair à travers tant d'affirmations diverses, compliquées et contestables.

Ajoutez, pour achever, que, dans beaucoup de circonstances, l'erreur est chez les témoins si subtile et si plausible, ou le mensonge si habile, que, malgré tout, on s'y méprend, même avec les meilleures dispositions à ne rien croire sans examen, à ne rien admettre que sur preuves.

Ainsi il n'est pas toujours facile de savoir si l'on doit se fier et jusqu'à quel point on doit se

fier à des témoins qui sont nombreux et qui offrent entre eux des dissidences plutôt que de claires oppositions.

Il me reste à examiner une dernière circonstance du témoignage des hommes, et à montrer comment, dans cette circonstance, il doit être apprécié.

Multiple ou non multiple, le témoignage n'est pas toujours direct et immédiat. Il est aussi indirect, médiat, traditionnel; c'est-à-dire qu'il n'est plus l'affirmation de personnes qui ont vu elles-mêmes les faits qu'elles rapportent, mais la simple répétition et la transmission de cette affirmation : c'est l'écho d'un témoignage, c'est le témoignage d'un témoignage.

Quelles sont en conséquence les règles d'après lesquelles on doit le juger? Les mêmes que celles qui s'appliquent au témoignage lui-même, toutefois avec cette différence qu'ici on n'a plus affaire à un narrateur spectateur, mais à un simple narrateur.

Si donc du simple narrateur, de celui qui n'a pas vu et ne dit pas en son nom les choses qu'il atteste, on ne peut pas exiger 1° qu'il les ait bien

vues, 2° qu'il les dise telles qu'il les a vues, si on ne peut rien exiger de lui touchant les choses elles-mêmes, puisqu'il n'en a eu personnellement aucune espèce de connaissance, on est en droit de lui demander si, avant d'accepter le récit qu'il reproduit, il l'a soumis à une critique sévère et consciencieuse, c'est-à-dire s'il s'est assuré qu'il fût fait par un témoin sincère et éclairé, et si, après l'avoir accepté, il ne l'a pas de quelque manière altéré et falsifié. A-t-il voulu, a-t-il pu, à toutes les conditions d'une volonté et d'une capacité irréprochables, reconnaître la bonne foi et les lumières du témoin dont il est l'interprète; a-t-il voulu, a-t-il pu en être l'interprète fidèle, est-il enfin le témoin intelligent et loyal d'un témoin qu'il tient lui-même pour intelligent et loyal : il n'y a plus de doute à avoir, il mérite la confiance, et sa parole vaut la parole de celui qui affirme directement et au premier chef. Et il en serait de même d'un témoin qui viendrait après lui, et d'un autre qui viendrait ensuite, et ainsi jusqu'au dernier, si de tous successivement il était démontré qu'ils ont eu caractère pour vérifier et transmettre sans l'altérer en aucune façon la tradition dont ils sont les organes et le véhicule.

Seulement cette démonstration, toujours très difficile, est quelquefois impossible, surtout à

mesure que ces témoins s'éloignent d'un degré nouveau du témoin primitif, surtout quand à cette circonstance se joint celle de la pluralité et de la dissidence des témoins tant primitifs que secondaires.

Quoi qu'il en soit, quand on a la preuve que celui qui affirme et parle d'après un autre a été capable de le juger, et, après l'avoir reconnu digne d'estime et de foi, de répéter avec fidélité les paroles qu'il lui emprunte, ou du moins le sens qu'elles renferment, il n'y a nulle raison de lui refuser confiance, et on serait mal venu à lui contester la vérité qu'il certifie, sous le prétexte qu'il ne l'a pas eue directement et de première source. Qu'importe qu'un dépôt ait passé par plusieurs mains, s'il n'a passé que par des mains intègres et fidèles, et s'il a été respecté, et transmis avec religion. Il vaut mieux sans doute avoir affaire à un témoin qui ait vu, parce qu'au lieu de l'apprécier par l'entremise d'un tiers, on l'apprécie en lui-même, et que, si alors on peut craindre ses erreurs personnelles, on n'a pas à craindre à la fois les siennes et celles d'un tiers; mais de ce que ce moyen de croyance est le meilleur et le plus sûr il ne faut pas conclure qu'il soit le seul, et qu'il n'y en ait point d'autres admissibles; il y en a d'autres, et qui sont même, quand ils sont bien

employés, plus féconds et plus riches en résultats importants. C'est en effet surtout aux témoignages indirects que nous devons l'histoire; or, serait-il sage de les rejeter, de rejeter l'histoire, parce que, comme indirects, ils peuvent être plus difficiles à apprécier. Faire d'une telle question, qui n'en est une que de difficulté, une question d'impossibilité, serait pur scepticisme.

Il y a donc lieu d'accepter, et c'est presque là toute l'histoire, les témoignages de témoignages toutes les fois qu'ils se présentent avec les caractères de crédibilité qui ont été marqués plus haut.

Mais le sujet ne serait pas traité en un de ses points essentiels si, après avoir examiné le témoignage lui-même, je ne le considérais pas dans la diversité des expressions qu'il revêt.

Ces expressions sont la voix et tout ce qui accompagne la voix, les monuments et l'écriture. Or que valent toutes ces formes pour assurer au témoignage, que je suppose d'ailleurs légitime, la pureté et la durée dont il a besoin pour être historique ?

La voix, la vive voix, surtout si elle est soutenue du geste et de l'attitude, du jeu de la physio-

nomie, de toute l'habitude du corps, est certainement la plus propre à rendre ce qu'il peut y avoir de conviction et d'émotion dans l'attestation d'un témoin. Elle ne *dit* pas seulement, elle presse, elle commande, elle mêle à la simple proposition l'accent, le cri de l'âme; elle est l'âme elle-même en action et en affirmation; c'est, en un mot, la plus persuasive des manifestations de la pensée. Les tableaux, les statues, les édifices, tous les signes qui n'émanent pas directement du principe spirituel, et n'ont pas le mouvement, la vie et l'animation qu'il imprime et communique au langage lui-même, tous ces signes frappés d'inflexibilité et de fixité conviennent bien moins pour exprimer ce qu'il y a de délicat, de fin ou de profond, dans l'intelligence du témoin; ils ne recueillent et ne constatent dans leurs éléments plus grossiers que ce qu'elle a en elle de plus marqué, de plus extérieur et de plus saillant; ils représentent mal les idées à nuances insensibles, à subtils développements ou à caractère précis et nettement déterminé. L'écriture elle-même, quoique la note de la voix, n'est cependant encore, parce qu'elle ne *vit* pas, qu'un témoignage imparfait pour tout ce qui est sentiment, poésie, éloquence; parce qu'elle ne *vit* pas, elle ne peut faire vivre, rendre vivants dans l'expression tous ces mouvements intimes de l'âme, qu'elle révèle sans doute, mais qu'elle ne

traduit pas comme la voix. La parole est, sous ce rapport (mais est sous ce rapport seulement), la plus complète, la plus vraie des expressions de la pensée, et la tradition est le meilleur mode des témoignages historiques, surtout quand elle est soumise à certaines règles de l'art, soutenue de certains accessoires, comme le rhythme ou le chant.

Mais sous un autre rapport elle n'a pas le même avantage. Ainsi, même quand elle a quelque chose de saint et de religieux, et que, reçue et transmise avec respect et piété, elle n'a pas à craindre les altérations qui viennent de l'indifférence, de la légèreté ou du dédain; même quand elle intéresse vivement l'imagination, les affections et les croyances des peuples; qu'elle occupe, captive, charme et ravit leur mémoire, elle est encore exposée, en passant de bouche en bouche, en traversant à la fois les siècles et les pays, à se corrompre, à s'altérer, à s'effacer et à se perdre. La tradition monumentale et la tradition écrite sont sans doute loin d'être à l'abri de dégradation et de destruction; mais elles courent moins de risques, et résistent beaucoup mieux aux atteintes du temps. La tradition orale, plus vive, plus animée, est aussi plus fugitive, moins consistante et moins durable; elle tient plus de l'es-

prit, mais elle en est plus variable; les autres tiennent plus de la matière, mais elles en sont plus stables.

J'ai peu de chose à ajouter pour apprécier, comme formes du témoignage historique, les monuments, et l'écriture, soit manuscrite, soit imprimée.

Les monuments, et j'entends par là les tableaux, les bas-reliefs, les statues, les temples, les palais, les arcs de triomphe, les colonnes, les pyramides, etc., et quelquefois même aussi certains travaux de l'industrie, tels que les ponts, les chaussées, les canaux, etc.; les monuments, comme expression empruntée non aux organes, non à cette nature vivante que l'âme fait sienne et s'assimile avec une si parfaite convenance, mais à cette nature inanimée où jamais, quoi qu'elle fasse, elle ne trouve une représentation aussi fidèle et aussi vraie; les monuments, je le répète, sont beaucoup moins significatifs que la parole et que l'écriture; ils disent bien moins de choses, et avec bien moins de précision, ce qui fait que le plus souvent ils ont besoin d'être expliqués et éclaircis par des inscriptions. Ainsi, comme forme de témoignage, un tableau ne vaut pas un récit, un bas-relief une histoire, et un temple n'expose

pas comme les livres sacrés le dogme et les préceptes dont il est le symbole.

Toutefois, la tradition qui se fait par monuments est plus positive, mieux fixée, moins altérable et plus durable que la tradition simplement orale; elle entre mieux dans la mémoire, y demeure plus sûrement et avec moins de chances de corruption. On ne fait d'ailleurs pas d'une image étendue sur la toile ou gravée sur la pierre ce qu'on fait d'une phrase, dont on peut mieux modifier, changer, et même détruire les mobiles éléments. Si les monuments passent aussi, ils ne passent pas comme la parole; ils sont moins sujets à varier.

Ils ne sont plus dans le même rapport avec la parole, soit écrite, soit surtout imprimée. Il est, je pense, inutile que je m'arrête à le montrer. Il est trop évident que les manuscrits et les imprimés ont plus de chance et de moyens de conservation et de durée que la simple parole, et même que les monuments.

Mais par où les monuments l'emportent à la fois sur les manuscrits et sur les imprimés, c'est qu'ils notent les idées, et que, par suite, ils sont intelligibles, independamment de la science qui

rapporte les lettres aux mots et les mots aux idées; ils sont donc mieux faits pour tout le monde, plus populaires, plus convenables pour les traditions qui s'adressent aux masses.

Quant aux témoignages écrits, et surtout imprimés, comparés à ceux qui se transmettent de vive voix ou par images, ils sont, tout compris, bien supérieurs et aux uns et aux autres; la forme qui leur est propre est incontestablement la meilleure. Il y en a de plus expressifs, mais qui ne sont pas aussi positifs; il y en a de moins conventionnels, mais qui ne sont pas aussi explicites; il n'y en a pas qui réunissent autant de conditions de clarté, de précision et de fixité.

Aussi est-ce surtout quand on a à juger des témoignages nombreux, dissidents et indirects, qu'on sent bien tout le prix de ceux qui sont écrits ou imprimés.

Avant de quitter ce sujet, je dois donner une explication qui a pour but de prévenir le reproche qu'on pourrait me faire d'avoir omis comme règle de la critique du témoignage l'étude même des faits qui sont l'objet du témoignage. C'est en effet un précepte qu'on ajoute d'ordinaire à ceux qui se rapportent

'a capacité, soit à la moralité du témoin.

'outiens que ce précepte n'est pas un à part, et qu'il rentre nécessairement ceux que je viens de tracer. Car de quoi s'agit-il? D'apprécier en eux-mêmes les faits attestés? Mais le peut-on autrement qu'à l'aide de l'attestation, et en recherchant ce qu'elle vaut, et quelle confiance elle mérite? C'est-à-dire le peut-on sans examiner, sous le double rapport de l'intelligence et de la bonne foi, le caractère de la personne qui les a vus et les affirme? Et s'il est prouvé que cette personne les a vus et les affirme en toute vérité, ne sont ils pas par là-même parfaitement admissibles, ou au contraire inadmissibles et tout au moins contestables, s'il n'est pas clair qu'elle ait pu et voulu les bien voir, pu et voulu les bien dire? Quels qu'ils soient donc en eux-mêmes, ordinaires ou extraordinaires, expliqués ou non expliqués, familiers ou merveilleux, comme on ne saurait finalement les atteindre directement, puisqu'ils ont cessé d'exister et qu'ils appartiennent au passé, comme on ne les a que par témoignage, c'est du crédit qu'on accorde aux paroles du témoin que dépend la croyance qu'on doit avoir à ces faits. Fussent-ils de ceux qui n'ont rien que d'uni, de vulgaire, de normal et de quotidien, s'ils n'avaient en leur faveur qu'une autorité suspecte, ils devraient être reje-

tés; et, fussent-ils miraculeux, pourvu qu'ils ne fussent pas absurdes (1), contradictoires et impossibles, ils devraient être consentis s'ils avaient pour garantie un témoignage inattaquable.

Mais s'agit-il de faits qu'on puisse soi-même observer, et, après les avoir observés, comparer aux mêmes faits, rapportés par un témoin : il n'y a plus là acte de croyance au discours d'autrui; il a acte de connaissance, de connaissance personnelle; et alors les règles à suivre sont celles de la connaissance, et non celles de la croyance.

Quant à celles-ci, elles sont les seules qui s'appliquent et puissent s'appliquer à tous les cas dans lesquels les faits dont on s'occupe ne parviennent à l'intelligence que par le moyen du témoignage.

Ainsi, pour le répéter, dès qu'il est question de tels faits, il ne faut pas se prendre aux faits eux-mêmes, ce qui d'ailleurs est impossible : il faut se prendre au témoignage qui les transmet et les affirme, le critiquer, l'apprécier, et, selon qu'il le

(1) Mais s'ils étaient absurdes, contradictoires et impossibles, le témoin qui les rapporterait serait nécessairement suspect, puisqu'il rapporterait ce qui n'aurait pas été, et on ne manquerait pas de s'en apercevoir.

mérite, l'accepter ou le repousser, accepter ou repousser les faits qu'il certifie.

Mais ces faits sont en opposition avec une loi de la nature. — Faut-il encore les admettre ? Non sans doute, si cette loi est reconnue pour constante, invariable et universelle : car alors la question est entre deux témoignages dont l'un ne vaut pas l'autre, et dont l'un est à l'autre comme une assertion à une assertion de tout point légitime, qu'elle combat et contredit. L'anomalie est attestée, mais la loi l'est aussi, la loi, cette expression parfaitement unanime de l'expérience des esprits les mieux faits pour voir vrai, et elle l'est de manière à ne laisser aucun crédit à l'exception qu'on lui oppose : la loi est donc certainement plus croyable que l'anomalie.

Toutefois, si l'anomalie était bien constatée, ce serait une raison pour que la loi établie, soumise à un nouvel examen, fût, s'il y avait lieu, modifiée et autrement généralisée. C'est ainsi, par exemple, qu'il en a été en histoire naturelle à l'égard de certains animaux long-temps réputés pour fabuleux, et dont pourtant l'existence ne peut plus être révoquée en doute ; et de même à l'égard des pierres météorologiques et de la diminution des comètes.

La raison a toujours ses droits, de quelque manière qu'elle les exerce. Si donc elle prononce qu'un fait, si extraordinaire qu'il puisse être, est cependant rapporté par des témoins dignes de foi, il n'y a pas à se rejeter sur l'étrangeté et sur l'énormité du fait dont il s'agit pour le contester et le nier, il n'y a qu'à l'accepter; on ne peut du moins le repousser que si en soi il est absurde. Mais quand il n'est qu'inouï, étrange, singulier, et qu'il y a pour le certifier les meilleures autorités, il faut bien y ajouter foi, sous peine de scepticisme en matière de nouveauté. Or ce scepticisme irait loin; il couperait court à tout progrès, empêcherait toute découverte, serait l'appui de l'ignorance et la ruine de la science. A la place de ce scepticisme, il faut avoir une critique sévère sans doute, et éclairée, mais aussi confiante quand elle n'a aucun motif pour suspecter un témoignage.

Ici peut se terminer ce qui se rapporte au témoignage. Je vais donc parler du langage.

CHAPITRE IV.

Du langage considéré dans son rapport avec la science, et des qualités qu'il doit avoir sous ce rapport.

Toutes les règles principales relatives à la connaissance; à l'observation, à la comparaison, à la généralisation et au raisonnement, qui en sont les sources directes; à la mémoire, à l'imagination et à la foi au témoignage des hommes, qui en sont, à différents titres, les conditions et les moyens, viennent d'être successivement exposées. Mais, de même que la connaissance, qui, avant tout, est pensée, est cependant aussi parlée; de même et par suite l'art de connaître, qui, avant tout, est art de penser, est aussi art de parler; et la logique n'est complète que quand aux règles de la science elle joint celles du langage, instrument de la science.

Quelles sont ces règles, ou, en d'autres termes, quelles doivent être les qualités ou les caractères du langage comme instrument de la science?

Je n'hésite pas à affirmer que la première, la

plus utile, celle qui détermine, produit et domine toutes les autres, la qualité par excellence, la vraie vertu du discours, est incontestablement la précision.

La précision n'est pas la concision; j'ai à peine besoin de le faire remarquer, tant la différence qui les sépare est d'elle-même évidente. L'une consiste à tout dire dans la plus juste mesure, l'autre à ne rien dire qu'en peu de mots et selon un certain tour de phrase; la première a pour but de donner aux idées leur expression la plus vraie, la seconde leur expression la plus concentrée et la plus rapide; de telle sorte que celle-ci tend surtout à les réduire, quelquefois jusqu'à les obscurcir, et celle-là à les développer avec une exacte convenance. La concision tient plutôt au nombre et à la place des mots, la précision à leur valeur et à leur emploi philosophique; la concision est une manière, la précision une méthode; la concision un accident, souvent un défaut du style, la précision sa loi, son attribut essentiel.

En elle-même, la précision est ce caractère de la parole qui fait qu'elle se prête si bien au mouvement de la pensée, le suit et l'accuse si bien, en marque si sûrement tous les traits principaux et si délicatement les détails et les nuances, qu'elle

est comme la pensée devenue sensible dans le discours.

La parole est une action, une fonction de la vie physique; la pensée une action, une fonction de la vie morale. Quand ces deux fonctions, faites évidemment l'une pour l'autre, s'accomplissent l'une pour l'autre; je veux dire quand la première, mise au service de la seconde, commence, continue, s'arrête comme la seconde, s'exerce à son profit, se déploie en son sens, et, docile à l'impression qu'elle en reçoit et qu'elle exprime, ne va jamais au-delà, ne reste jamais en-deçà, mais s'y rapporte justement, alors il y a précision : car on parle comme on pense; on ne dit pas plus, on ne dit pas moins, on ne dit pas autre chose; on dit tout ce qu'on doit dire, et seulement ce qu'on doit dire.

La précision est la convenance et la propriété des termes; c'est leur plus parfaite application aux idées qu'ils représentent.

Aussi produit-elle la clarté. La clarté, en effet (il s'agit ici de celle des mots), vient du soin que l'on prend de si bien les définir, de leur donner si pleinement et si nettement à la fois leur légitime et vraie valeur, que tout s'y montre déterminé,

manifeste et visible, que rien n'y prête à douteuse ou fausse interprétation. L'obscurité ne vient aux mots que de leur peu de précision; tant qu'ils sont vagues, ils sont obscurs, et à mesure qu'ils gagnent en justesse, ils gagnent aussi en clarté.

En général l'expression, et particulièrement l'expression philosophique et savante, ne se fait pas tout d'un coup, n'est pas tout d'un coup logique; elle commence par être plus ou moins indistincte, puis elle prend graduellement de l'exactitude et de la netteté, et quand enfin elle elle est précise, elle est claire par là même. Pas plus dans l'acte de la parole que dans celui de la pensée on ne débute par la clarté; on ne sait pas d'abord ce qu'on dit, on le sent seulement; pour le savoir il faut y réfléchir et s'assurer par la réflexion qu'on dit bien ce qu'on veut dire, qu'on ne dit pas plus, qu'on ne dit pas moins, qu'on ne dit pas autre chose. Alors seulement on s'entend; mais pourquoi s'entend-on? Parce qu'on est précis dans ses termes. La précision du langage en fait donc la clarté.

Elle en fait aussi l'analogie. Qu'est-ce en effet que l'analogie? Cette qualité du discours qui consiste à mettre entre les mots les mêmes rapports qu'entre les idées, ou à rendre les rapports d'idées

par des rapports de mots analogues; rapprocher ou opposer, assimiler ou différencier; nuancer, combiner, décomposer et composer les mots comme les idées, les faire en tout à leur image; les tirer de même famille, ou de familles différentes, quand elles sont elles-mêmes de même ordre ou d'ordres différents; les créer ou les emprunter, les renouveler et les réformer, les modifier constamment selon la loi des idées; et de la sorte représenter, dans toute la suite de l'oraison, toute la marche de la pensée, tel est l'effet de l'analogie. Mais si telle est l'analogie, n'est-il pas évident qu'elle n'est que la précision étendue consécutivement des termes aux propositions, des propositions aux phrases, des phrases à tout un morceau, à tout un ensemble de morceaux, à une composition tout entière? N'est-ce pas toujours la même vertu de tout dire convenablement, aussi bien ce qui est lié que ce qui est isolé et détaché, aussi bien les éléments que le tout qui les unit? N'est-ce pas toujours le même art, sur une plus grande échelle, de ne mettre dans l'expression que ce qui doit y entrer, et de l'y mettre sans vague comme sans fausse restriction? L'analogie n'est donc au fond que la précision continue.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que, de même que l'analogie n'est que la précision continue, elle

n'est aussi et par suite que la clarté prolongée, et répandue successivement sur tout le tissu du discours.

Avec l'analogie vient la richesse, pour peu du moins que celui qui parle aït de fécondité dans la pensée. En effet, qu'est-ce que la richesse? Le nombre et la variété ; le nombre en rapport avec la variété, l'abondance bien entendue, la qualité d'une langue qui, fertile en ressources, suffit sans embarras à tous les besoins de l'intelligence. Or n'est-ce pas parce qu'on s'attache à ne rien dire qu'avec précision, que les mots, en se liant aux idées qu'ils expriment, se forment, se multiplient, se diversifient comme ces idées, et finissent par composer un système de signes où l'entendement en travail trouve toute facilité pour représenter et formuler ses conceptions de toute espèce? Sans ce soin soutenu d'accorder constamment la parole avec la pensée, de la faire pour la pensée, de la caractériser, de la nuancer, de la modifier comme la pensée, ou l'on n'a que peu de mots, auxquels on se borne par paresse, et qu'on emploie par nécessité en différentes acceptions confuses et indéterminées; ou l'on en a un grand nombre qu'on emprunte ou qu'on crée, mais sans choix ni discrétion; et, dans les deux cas, on n'est pas riche: car, d'une part, on n'a pas assez, et de l'autre, ce

qu'on a vaut par la quantité, et non par la qualité ; et ce n'est pas là de la richesse, c'est plutôt de la pauvreté sous l'apparence de la richesse.

Quant, au contraire, l'analogie préside à toute une langue, ainsi qu'il arrive par exemple aux langues des sciences, comme alors chaque idée entraîne son mot propre, et chaque combinaison d'idées sa combinaison de mots propres, il n'y a pas une dénomination qui n'ait sa valeur réelle, et le tout forme un ensemble de locutions exactes qui n'est pas moins remarquable par le nombre que par la variété, que par la savante harmonie des éléments dont il se compose. Et c'est là la richesse, laquelle, en logique comme en économie politique, est une large faculté de pourvoir convenablement à tous les besoins de sa nature. On est riche en fait de langage quand on a de quoi tout dire, et tout dire convenablement.

Maintenant, parlerai-je de plusieurs autres qualités qui conviennent également à une langue bien faite : de l'élégance, qui n'est autre chose que le choix dans la richesse ; de la simplicité, qui n'est que l'emploi des termes les plus précis et les plus naturels à la fois, pour rendre avec vérité ce qu'on sent avec abandon ; de la force et de la grâce, qui ne sont, l'une, qu'une précision vigoureuse et pé-

nétrante, et l'autre qu'une précision délicate et légère, etc., etc.? Mais ce ne sont là que des nuances des qualités fondamentales ; ce sont même bien plutôt des caractères du style que des conditions d'une langue philosophique et savante.

Ce qui constitue en résumé l'excellence d'une telle langue, c'est la précision, et avec la précision la clarté, l'analogie, si l'on veut aussi la richesse.

Comment une langue ainsi faite est-elle utile à la pensée, comment sert-elle à la science?

Ici je prie qu'on se rappelle le chapitre de la *Psychologie* où j'ai traité du langage, et où j'ai essayé de montrer comment il est pour l'esprit non seulement un moyen d'énonciation et de communication, mais de réflexion et d'analyse. Je renvoie à ce chapitre pour l'explication du phénomène, et je me borne à cette question, qui est plus particulièrement logique : Comment une langue bien faite est-elle utile à la science?

Pour connaître, il faut observer, comparer, généraliser, et enfin raisonner. Or, comment d'abord observer, c'est-à-dire étudier un objet pris en lui-même, et s'en faire graduellement, à l'aide de

l'*application*, de la *distinction*, de l'*analyse* et de la *synthèse* combinées, une idée complète et claire, si les mots manquent pour noter et fixer cette idée, la circonscrire et la définir, la diviser en ses éléments, et la résumer dans son unité ? S'ils manquent absolument, il n'est pas même possible de la compter pour une idée ; une idée qui n'a pas de signe n'est vraiment pas une idée, mais une impression, un sentiment, quelque chose de vague comme tout ce qui n'a pas de nom, et dont l'esprit ne retient rien, ne retire rien pour son usage. Toute idée inexprimée ne sort un moment du néant que pour y rentrer aussitôt ; elle n'est et ne demeure créée que quand, par la parole, elle a pris vie, caractère, consistance et durée. Cependant elle demeure encore bien inachevée et bien imparfaite si le signe qu'elle revêt, tout au plus bon pour la nommer, ne sert ni à la distinguer, ni à en marquer plus nettement les parties et le tout. Pour en continuer le développement, il est en conséquence nécessaire qu'au terme qui a commencé à lui donner corps et figure il s'en joigne d'autres qui la nuancent, la délimitent, la décrivent, et en constatent tour à tour le point de vue analytique et le point de vue synthétique : alors seulement elle est idée, pleine et vraie connaissance, connaissance toutefois encore tout individuelle, car il ne s'agit que d'une vue relative à un indi-

vidu. Or on sent combien une langue qui excelle en précision est propre à seconder le double effort de l'intelligence d'une part pour accomplir le travail compliqué de la faculté d'observer, et de l'autre pour recueillir et consigner dans l'expression le résultat de ce travail. Elle permet de tout dire, et de tout dire exactement; elle a des formes qui s'adaptent avec autant d'aisance que de justesse à tout ce mouvement de la pensée, elle suffit et se prête à tout, elle devient à ce titre un instrument d'observation.

Elle en devient un également de la faculté de comparer : car comme elle a cette précision qui des mots pris à part s'étend aux mots mis en rapport, quand vient pour l'entendement le moment de comparer, elle est là avec son analogie pour faire passer dans le discours ou dans une suite de propositions les relations affirmées dans une suite de jugements. Sans une langue quelconque, la comparaison serait vaine, et ses résultats, sans nom, confus et fugitifs, se succéderaient dans l'esprit sans y laisser aucune trace. Avec une langue mal faite, arbitraire et bizarre, elle ne serait pas plus heureuse : car les mots qui l'exprimeraient, sans convenance et sans lien, seraient plus propres à troubler qu'à éclairer l'intelligence, par la manière incohérente, illogique et contradictoire

dont ils rendraient les ressemblances ou les différences des jugements; mais dans une langue précise, et douée par conséquent d'une constante analogie, il n'est pas une relation, pas un trait, pas une nuance de diversité et de similitude qui ne passe de l'esprit dans l'expression qu'il revêt, et n'y apparaisse nettement et clairement déterminé.

Comme le raisonnement n'est, au fond, qu'une suite de comparaisons ayant pour but de mettre en rapport un principe et une conséquence, ce qui vient d'être dit de la comparaison dans son union avec la parole s'applique également à l'acte du raisonnement. Je ne répéterai donc pas cette explication ; je me bornerai à faire remarquer que le raisonnement, par exemple, tel qu'il se fait en algèbre, serait tout à fait impossible sans la langue de l'algèbre ; c'est cette langue qui en fait la logique.

Quant à la généralisation, il est d'abord évident que, par ses deux antécédents, l'observation et la comparaison, qui ne vont pas sans une langue, et une langue bien faite, elle est elle-même assujettie à la même condition, soumise à la même loi; puisque, soit en observant, soit en comparant les objets, on ne pense pas bien sans mots, sans mots aussi on ne généralise pas bien; mais, de plus,

l'idée générale est en elle-même trop difficile; elle se réduit à une vue trop délicate et trop abstraite; elle ressemble trop peu à la perception naturelle, la seule qui, par elle-même et sans l'appui du discours, ait quelque chance de durée, pour qu'elle n'ait pas besoin des mots pour se fixer, se définir et rester claire à l'entendement. Retirez-lui les formules qui l'enveloppent et la contiennent, et, dans sa pureté, ou plutôt dans sa nudité logique, elle se dissout, se dissipe, s'évanouit comme une ombre; elle échappe à l'attention de même qu'à la mémoire, et c'est une idée perdue faute de moyen pour la garder. Pour un esprit qui entreprendrait de généraliser sans le secours des mots, il n'y aurait certainement aucun avancement possible; à peine aurait-il tenté un premier acte d'abstraction, que, retombant dans le concret, il retournerait à l'ignorance, qui n'est en effet que la pensée enchaînée au concret. Quand, au contraire, à mesure qu'il s'élève à un principe, il parvient à le formuler en une expression exacte, comme il le retient aisément, rien n'empêche qu'il ne s'élève à un principe nouveau, qui, pareillement formulé, permette un semblable progrès, et que, de progrès en progrès, il ne parcoure et n'embrasse tout un ordre de principes qui constitue une science. Et alors, si on ne peut pas dire, ce qui en effet n'est pas juste, que la science n'est autre chose

qu'une langue bien faite, on doit dire du moins qu'elle n'est pas sans le concours d'une telle langue.

Telle est l'utilité de la parole pour la science.

Il faut ajouter que, comme il n'y a pas de connaissance véritable sans l'aide de la mémoire, et que, comme la mémoire en général, mais particulièrement quand il s'agit d'idées abstraites et générales, n'a de prise sûre et durable que par les signes qui les expriment, une langue bien faite est encore, sous ce nouveau point de vue, une condition de la science.

Qu'on me permette, à la suite des remarques qui précèdent, et pour les confirmer, de citer presque en entier deux chapitres de Port-Royal qui renferment quelques remarques qu'on ne saurait trop recommander à l'attention des jeunes gens, et que des lecteurs plus instruits aimeront toujours à se rappeler :

Observations importantes touchant la définition des noms.

« Après avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, et combien elles sont utiles

et nécessaires, il est important de faire quelques observations sur la manière de s'en servir afin de n'en pas abuser.

» La première est qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots, parce que souvent cela serait inutile, et qu'il est même impossible de le faire. Je dis qu'il serait souvent inutile de définir de certains noms : car, lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, et que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il serait inutile de le définir, puisqu'on a déjà la fin de la définition, qui est que le mot soit attaché à une idée claire et distincte. C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée, de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la même sorte que tous ceux qui s'en servent, ou, s'ils y mêlent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention, néanmoins, va toujours à ce qu'il y a de clair; et ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots d'*être*, de *pensée*, d'*étendue*, d'*égalité* de *durée* ou de *temps*, et autres semblables. Car, encore que quelques uns obscurcissent l'idée du temps par diverses proposi-

tions qu'ils en forment et qu'ils appellent définitions, comme que le temps est la mesure du mouvement selon l'antériorité et la postériorité, néanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition quand ils entendent parler du temps, et n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent. Et ainsi les savants et les ignorants entendent la même chose, et avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de temps à faire une lieue qu'une tortue.

» Je dis de plus qu'il serait impossible de définir tous les mots : car, pour définir un mot, on a nécessairement besoin d'autres mots qui désignent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot, et si on voulait encore définir les mots dont on se serait servi pour l'explication de celui-là, on en aurait encore besoin d'autres, et ainsi à l'infini. Il faut donc nécessairement s'arrêter à des termes primitifs qu'on ne définisse point; et ce serait un aussi grand défaut de vouloir trop définir que de ne pas assez définir, parce que par l'un et par l'autre on tomberait dans la confusion que l'on prétend éviter.

» La seconde observation est qu'il ne faut point changer les définitions déjà reçues quand

on n'a point sujet d'y trouver à redire : car il est toujours plus facile de faire entendre un mot lorsque l'usage déjà reçu, au moins parmi les savants, l'a attaché à une idée, que lorsqu'il l'y faut attacher de nouveau, et le détacher de quelque autre idée avec laquelle on a accoutumé de le joindre. C'est pourquoi ce serait une faute de changer les définitions reçues par les mathématiciens, si ce n'est qu'il y en eût quelqu'une d'embrouillée, et dont l'idée n'aurait pas été désignée assez nettement, comme peut-être celle de l'angle et de la proportion dans Euclide.

» La troisième observation est que, quand on est obligé de définir un mot, on doit, autant que l'on peut, s'accommoder à l'usage en ne donnant pas aux mots des sens tout à fait éloignés de ceux qu'ils ont, et qui pourraient même être contraires à leur étymologie, comme qui dirait : J'appelle parallélogramme une figure terminée par trois lignes, mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens de l'un de ces sens pour l'attacher uniquement à l'autre, comme la chaleur, signifiant, dans l'usage commun, et le sentiment que nous avons, et une qualité que nous nous imaginons dans le feu tout-à-fait semblable à ce que nous sentons. Pour éviter cette ambiguïté, je puis me servir du nom de chaleur

en l'appliquant à l'une de ces idées et le détachant de l'autre, comme si je dis : J'appelle chaleur le sentiment que j'ai quand je m'approche du feu, et donnant à la cause de ce sentiment ou un nom tout à fait différent, comme serait celui d'ardeur, ou ce même nom avec quelque addition qui le détermine et qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment, comme qui dirait chaleur virtuelle.

» La raison de cette observation est que les hommes, ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement; et ainsi leur ancienne idée, revenant toujours, leur fait aisément oublier la nouvelle que vous leur voulez donner en définissant ce mot, de sorte qu'il serait plus facile de les accoutumer à un mot qui ne signifierait rien du tout, comme qui dirait : J'appelle *bara* une figure terminée par trois lignes, que de les accoutumer à dépouiller le mot de *parallélogramme* de l'idée d'une figure dont les côtés opposés sont parallèles, pour lui faire signifier une figure dont les côtés ne peuvent être parallèles. »

D'une autre sorte de définition de noms par lesquels on remarque ce qu'ils signifient dans l'usage.

« Tout ce que nous avons dit des définitions de noms ne se doit entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier; et c'est ce qui les rend libres et arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il lui plaît pour exprimer ses idées, pourvu qu'il en avertisse. Mais, comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, et non pas de celui des autres, chacun a droit de faire un dictionnaire pour soi; mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par des significations particulières qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoi, quand on n'a pas dessein de faire connaître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires, mais elles sont liées et astreintes à représenter non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage; et on les doit estimer fausses si elles n'expriment pas véritablement cet usage, c'est-à-dire si elles ne joignent pas aux sons les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de

ceux qui s'en servent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

» Or, quoique ces sortes de définitions de mots semblent être le partage des grammairiens, puisque ce sont celles qui composent les dictionnaires, qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons, néanmoins on peut faire sur ce sujet plusieurs réflexions très-importantes pour l'exactitude de nos jugements.

» La première, qui sert de fondement aux autres, est que les hommes ne considèrent pas souvent toute la signification des mots, c'est-à-dire que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, et que, lorsqu'on en veut expliquer la signification, on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

» Car signifier, dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans notre esprit en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres

idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend garde, quoique l'esprit en reçoive l'impression.

» Par exemple, si l'on dit à une personne : Vous en avez menti, et que l'on ne regarde que la signification principale de cette expression, c'est la même chose que si on lui disait : Vous savez le contraire de ce que vous dites. Mais, outre cette signification principale, ces paroles emportent dans l'usage une idée de mépris et d'outrage, et elles font croire que celui qui nous les dit ne se soucie pas de nous faire injure; ce qui les rend injurieuses et offensantes.

» Quelquefois ces idées accessoires ne s ontpas attachées aux mots par un usage commun; mais elles y sont seulement jointes par celui qui s'en sert. Et ce sont proprement celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, et par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvements, des jugements, et des opinions de celui qui parle.

» C'est pourquoi, si celui qui disait qu'il fallait

prendre la mesure du ton de sa voix, des oreilles de celui qui écoute, voulait dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignorait une partie de l'usage de sa voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles même. Il y a voix pour instruire, voix pour flatter, voix pour reprendre. Souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusqu'aux oreilles de celui à qui on parle, mais on veut qu'elle le frappe et qu'elle le perce; et personne ne trouverait bon qu'un laquais que l'on reprend un peu fortement répondît : Monsieur, parlez plus bas, je vous entends bien, parce que le ton fait partie de la réprimande, et est nécessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut y imprimer.

» Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mêmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent. Et c'est ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la même chose les unes sont injurieuses, les autres douces; les unes modestes, les autres impudentes; les unes honnêtes, et les autres déshonnêtes; parce que, outre cette idée principale en quoi elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées qui sont causes de cette diversité.

» Cette remarque peut servir à découvrir une

injustice assez ordinaire à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de changer les substantifs en adjectifs; de sorte que, si l'on les accuse d'ignorance ou d'imposture, ils disent qu'on les a appelés ignorants ou imposteurs, ce qui n'est pas raisonnable, ces mots ne signifiant pas la même chose : car les mots adjectifs d'ignorant ou d'imposteur, outre la signification du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée du mépris; au lieu que ceux d'ignorance et d'imposture marquent la chose telle qu'elle est, sans l'aigrir ni l'adoucir ; et l'on en pourrait trouver d'autres qui signifieraient la même chose d'une manière qui enfermerait de plus une idée adoucissante, et qui témoignerait qu'on désire épargner celui à qui on fait ces reproches. Et ce sont ces manières que choisissent les personnes sages et modérées, à moins qu'elles n'aient quelque raison particulière d'agir avec plus de force.

» C'est encore par là qu'on peut reconnaître la différence du style simple et du style figuré, et pourquoi les mêmes pensées nous paraissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par une figure que si elles étaient renfermées dans des expressions toutes simples : car cela vient de ce que les expressions figurées signifient, outre la chose principale, le mouvement et la passion de

celui qui parle, et impriment ainsi l'une et l'autre idée dans l'esprit, au lieu que l'expression simple ne marque que la vérité toute nue.

» Par exemple, si ce demi-vers de Virgile : *Usque adeòne mori miserum est ?* était exprimé simplement et sans figure, de cette sorte : *Non est usque adeò mori miserum*, il est sans doute qu'il aurait beaucoup moins de force. Et la raison en est que la première expression signifie beaucoup plus que la seconde : car elle n'exprime pas seulement cette pensée que la mort n'est pas un si grand mal que l'on croit, mais elle représente de plus l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort, et qui l'envisage sans effroi, image beaucoup plus vive que n'est la pensée même à laquelle elle est jointe. Ainsi il n'est pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'âme s'instruit par les images des vérités ; mais elle ne s'émeut guère que par l'image des mouvements :

.......Si vis me flere, dolendum est
Primum ipsi tibi.

» Mais, comme le style figuré signifie ordinairement avec les choses les mouvements que nous ressentons en les concevant et en parlant, on peut juger par là de l'usage que l'on doit en faire, et

quels sont les sujets auxquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matières purement spéculatives, que l'on regarde d'un œil tranquille, et qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit : car, puisque les figures expriment les mouvements de notre âme, celles que l'on mêle en des sujets où l'âme ne s'émeut point sont des mouvements contre la nature, et des espèces de convulsions. C'est pourquoi il n'y a rien de moins agréable que certains prédicateurs qui s'écrient indifféremment sur tout, et qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnements philosophiques que sur les vérités les plus étonnantes et les plus nécessaires pour le salut.

» Et au contraire, lorsque la matière que l'on traite est telle qu'elle nous doit raisonnablement toucher, c'est un défaut de parler d'une manière sèche, froide et sans mouvement, parce que c'est un défaut de n'être pas touché de ce que l'on dit.

» Ainsi, les vérités divines n'étant pas proposées simplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, révérées et adorées par les hommes, il est sans doute que la manière noble, élevée et figurée, dont les saints Pères les ont traitées, leur est bien plus proportionnée qu'un style simple et sans figures comme celui des

scolastiques, puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces vérités, mais qu'elle nous représente aussi les sentiments d'amour et de révérence avec lesquels les Pères en ont parlé, et que, portant ainsi dans notre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable, au lieu que le style scolastique, étant simple, et ne connaissant que les idées de la vérité toute nue, est moins capable de produire dans l'âme des mouvements de respect et d'amour que l'on doit avoir pour les vérités chrétiennes; ce qui le rend en ce point non seulement moins utile, mais aussi moins agréable, le plaisir de l'âme consistant plus à sentir des mouvements qu'à acquérir des connaissances.

» Enfin c'est par cette même remarque qu'on peut résoudre cette question célèbre entre les anciens philosophes, s'il y a des mots déshonnêtes, et que l'on peut réfuter les raisons des stoïciens, qui voulaient qu'on se pût servir indifféremment des expressions qui sont estimées ordinairement infâmes et impudentes.

» Ils prétendent, dit Cicéron dans une lettre qu'il a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales ni honteuses : car, ou l'infamie (disent-ils) vient des choses, ou elle est dans les pa-

roles. Elle ne vient pas simplement des choses, puisqu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles qui ne passent point pour déshonnêtes. Elle n'est pas aussi dans les paroles considérées comme sons, puisqu'il arrive souvent, comme Cicéron le montre, qu'un même son signifiant diverses choses, et étant estimé déshonnête dans une signification, ne l'est point en une autre.

» Mais tout cela n'est qu'une vaine subtilité qui ne naît que de ce que ces philosophes n'ont pas assez considéré ces idées accessoires que l'esprit joint aux idées principales des choses : car il arrive de là qu'une même chose peut être exprimée honnêtement par un son et déshonnêtement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelque autre idée qui en couvre l'infamie, et si l'autre au contraire la présente à l'esprit d'une manière impudente. Ainsi les mots d'adultère, d'inceste, de péché abominable, ne sont pas infâmes, quoiqu'ils représentent des actions très-infâmes, parce qu'ils ne les représentent que couvertes d'un voile d'horreur qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes, de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions que les actions mêmes; au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, et plutôt comme plaisantes que comme criminelles, et qui

y joignent même une idée d'impudence et d'effronterie. Et ce sont ces motselà qu'on appelle infâmes et déshonnêtes.

» Il en est de même de certains tours par lesquels on exprime honnêtement des actions qui, quoique légitimes, tiennent quelque chose de la corruption de la nature. Car ces tours sont en effet honnêtes, parce qu'ils n'expriment pas simplement ces choses, mais aussi la disposition de celui qui en parle en cette sorte, et qui témoigne par sa retenue qu'il les envisage avec peine, et qu'il les couvre autant qu'il peut, et aux autres et à soi-même; au lieu que ceux qui en parleraient d'une autre manière feraient paraître qu'ils prendraient plaisir à regarder ces sortes d'objets; et, ce plaisir étant infâme, il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée soient estimés contraires à l'honnêteté.

» C'est pourquoi il arrive aussi quelquefois qu'un mot est estimé honnête en un temps, et honteux en un autre, ce qui a obligé les docteurs hébreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots hébreux à la marge pour être prononcés par ceux qui la liront au lieu de ceux dont l'Ecriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots, lorsque les prophètes s'en sont servis, n'é-

taient point déshonnêtes, parce qu'ils étaient liés avec quelque idée qui faisait regarder ces objets avec retenue et avec pudeur. Mais depuis, cette idée en ayant été séparée, et l'usage y en ayant joint une autre d'impudence et d'effronterie, ils sont devenus honteux; et c'est avec raison que, pour ne frapper pas l'esprit de cette mauvaise idée, les rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoiqu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

» Ainsi c'était une mauvaise défense à un auteur, que la profession religieuse obligeait à une exacte modestie, et à qui on avait reproché avec raison de s'être servi d'un mot peu honnête pour signifier un lieu infâme, d'alléguer que les Pères n'avaient pas fait difficulté de se servir de celui de *lupanar*, et qu'on trouvait souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix*, de *leno*, et d'autres qu'on aurait peine à souffrir en notre langue : car la liberté avec laquelle les Pères se sont servis de ces mots lui devait faire connaître qu'ils n'étaient pas estimés honteux de leur temps, c'est-à-dire que l'usage n'y avait pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infâmes; et il avait tort de conclure de là qu'il lui fût permis de se servir de ceux qui sont estimés déshonnêtes en notre langue, parce que ces mots ne signifient pas

en effet la même chose que ceux dont les Pères se sont servis, puisque, outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit, et qui tient quelque chose du libertinage et de l'impudence.

» Ces idées accessoires étant donc si considérables, et diversifiant si fort les significations principales, il serait utile que ceux qui font des dictionnaires les marquassent, et qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnêtes, déshonnêtes; ou plutôt qu'ils retranchassent entièrement ces derniers, étant toujours plus utile de les ignorer que de les savoir. »

CHAPITRE V.

De la sensibilité dans son rapport avec la science.

L'action de l'intelligence est toujours tellement liée à celle de la sensibilité, et il suit de cette liaison, dans une foule de circonstances, de telles facilités ou de tels obstacles pour l'acquisition de la science, qu'une logique serait incomplète si elle ne renfermait pas quelques préceptes sur la manière de gouverner et de diriger les affections dans l'intérêt des idées. Je dois donc tracer au moins les plus généraux de ces préceptes.

Je commencerai par rappeler non pas l'ensemble, mais un seul point de la théorie de la sensibilité telle qu'elle a été exposée en *psychologie*. Il n'est pas nécessaire à mon sujet que j'entre dans plus de développements.

Il n'y a pas un phénomène de la sensibilité qui ne soit précédé et déterminé par un phénomène de l'intelligence ; je crois avoir mis hors de doute et n'avoir plus besoin de reproduire les diverses preuves de cette vérité ; il me paraît démontré que,

si nous ne savions rien de nous-mêmes, rien des impressions que nous recevons ni des êtres dont nous les recevons, nous serions sur toute chose de la plus complète indifférence ; nous serions apathiques, parce que nous serions inintelligents. Au contraire, dès que nous avons la conscience de notre nature, de ses tendances et de ses besoins, dès que nous connaissons, de quelque façon, les causes qui la modifient, la favorisent ou la combattent, avec l'amour de nous-mêmes, nous avons les inclinations ou les répugnances qui en dérivent, les émotions dont il est le principe, les passions dont il est la source ; et notre âme n'a cette vie, la vie affective, que parce qu'elle a la vie perceptive. Sans doute, percevoir n'est pas aimer, et aimer est plus que percevoir ; mais cependant pas d'amour là où il n'y a pas de perception. La faculté de juger, sous quelque forme qu'elle se développe, est la condition nécessaire de la faculté de sentir.

Mais ce rapport n'est pas le seul qui unisse l'une à l'autre la sensibilité et l'intelligence ; il en est un second qui n'est pas moins évident, et duquel il résulte que l'intelligence à son tour, placée sous l'nfluence de la sensibilité, en reçoit l'impulsion, l'animation et la direction. Non pas sans doute qu'alors même il cesse d'y avoir à l'origine

du mouvement affectif quelque notion qui l'excite; mais l'affection, une fois développée, une fois vive et active, séduit et entraîne l'entendement, le tourne vers son propre objet, l'y concentre et l'y fixe souvent de manière à lui ôter toute espèce de liberté. C'est bien toujours parce que nous avons de notre nature et de notre condition une certaine connaissance que nous avons nos penchants, nos goûts et nos désirs; mais, en même temps, c'est parce que nous avons ces goûts et ces désirs que nous sommes disposés à nous former certaines opinions des choses, et à en porter certains jugements. Nous n'éprouvons rien dans notre cœur, nous n'avons pas un mouvement de joie ou de douleur, d'amour ou d'aversion, que nous n'ayons quelque idée de ce qui nous est bon ou mauvais; mais quand une fois nous sommes émus, et surtout quand nous le sommes jusqu'à l'entraînement, jusqu'à la passion, ce n'est plus que sous l'empire de cette puissante séduction que nous pensons et jugeons.

Il est donc aisé de voir comment la sensibilité peut être contraire ou utile à l'exercice de l'intelligence, la détourner de la science ou l'y porter énergiquement.

Etrangère ou indifférente à l'objet que l'on doit connaître, pour peu qu'elle soit d'ailleurs vive, ar-

dente, et mal réglée, elle distrait la pensée, l'affaiblit, et souvent la trouble; elle l'empêche d'observer, de comparer et de généraliser; elle l'empêche de raisonner ; elle lui ôte de toute façon le pouvoir de savoir. Dans ce cas, la sagesse veut qu'on tempère la passion, qu'on la contienne, qu'on la limite, s'il le faut même qu'on l'amortisse, afin que l'esprit plus rassis puisse reprendre sa liberté, et revenir avec toute sa raison à la vérité, qu'il négligeait. Et non seulement elle veut qu'on se calme ainsi soi-même, mais qu'on se calme en un sens pour s'animer en un autre, et qu'on convertisse en un amour favorable à la science un amour qui en était la ruine et le fléau. Or la tâche est souvent laborieuse et difficile. On ne se change pas ainsi soi-même; on ne se fait pas pour une chose, de passionné qu'on était, indifférent et insensible, et pour une autre chose, d'indifférent, ardent et passionné, sans avoir à soutenir de longs et durs combats, sans être souvent vaincu, souvent faible et misérable. Si la science est une des gloires, une des vertus de l'esprit humain, cette gloire est bien payée, cette vertu chèrement acquise; plus d'une âme succombe à l'épreuve qu'elle impose. On n'opère pas en soi-même de telles révolutions sans de grandes et cruelles luttes; pas plus dans cet ordre de choses que dans celui de la politique il ne se fait de ces conversions sans secousses ni dé-

chirements. Cependant il se rencontre de fermes et vifs esprits qui se résolvent courageusement à ces rudes tentatives, et qui, pour apporter à la vérité un cœur plus dévoué et une intelligence plus docile, savent retrancher de leur sensibilité tout désir importun, toute affection perturbatrice; en eux le philosophe a dompté et dominé l'homme, la raison enchaîné et réglé la passion, l'esprit réduit le sentiment à le servir en tous ses actes.

Mais comment en venir là? Comment obtenir ce triomphe? En elle-même la sensibilité est fatale, et non libre; mais, dans son rapport avec l'intelligence, elle se prête, jusqu'à un certain point, à être gouverné par la volonté. Il dépend donc de nous, au moins dans de certaines limites, de modifier nos affections en modifiant nos opinions, et, en changeant celles-ci, de changer celles-là.

Mais la sensibilité est encore contraire au développement de la connaissance quand, au lieu d'être un principe de distraction et d'inattention, elle en est un de partial et aveugle engouement. En effet, il est impossible qu'une telle disposition du cœur ne nuise pas à la raison et ne la précipite pas dans l'ignorance, le préjugé et l'erreur. Sous l'influence d'un tel amour, on ne voit,

on ne veut voir qu'au gré de cet amour, on ne philosophe que pour lui plaire; on lui sacrifie, sans hésiter, toute idée qui le contrarie. On peut sans doute, à son ordre, développer une activité, une finesse et une vigueur, une pénétration et une profondeur, mille qualités d'intelligence remarquables en elles-mêmes; on peut être avec éclat l'homme d'un système ou d'une hypothèse, mais on n'est pas l'homme de la science.

Il en serait de même si, au lieu d'un aveugle engouement, c'était au contraire une haine sans règle ni motif qui dominât dans l'esprit. Il porterait alors dans ses recherches même partialité, même étroitesse, même fausseté de pensée; peut-être aussi y porterait-il même sagacité et même force, mais ce ne serait qu'au détriment et au mépris de la vérité.

Enfin, il est des passions qui, vraies et en juste rapport avec l'objet de la science, n'ont plus aucun des défauts de celles dont je viens de parler; ni elles ne sont étrangères aux efforts de l'entendement, ni elles ne s'y mêlent pour les troubler et y jeter le désordre; elles ne sont ni une cause de dissipation, ni une cause de prévention; elles concordent heureusement avec la droite raison, elles la secondent, la soutiennent, la récréent dans

ses fatigues, lui donnent la force de lutter contre les difficultés qu'elle rencontre. Principes d'une active et constante curiosité, d'une foi vive et sévère, d'un enthousiasme pour le vrai viril et bien réglé, elles président à toutes les grandes choses qu'accomplit le génie. Lui-même, sans doute, elle ne le créent pas, quoique cependant elles soient souvent l'étincelle qui l'allume, le souffle qui l'inspire; mais partout où elles le trouvent, elles l'éveillent et le suscitent. Ce que le seul devoir de s'éclairer, quelque sacré qu'il puisse être, n'obtiendrait pas de la raison, l'amour, sous la forme de quelque noble et pure affection, sous celle d'une admiration religieuse pour la nature, d'une charité élevée, d'une piété de saint et de sage, l'amour, en aide au devoir, décide ces dévoûments à une idée, à une doctrine, qui, pour ne pas se traduire par les mêmes actes extérieurs que les dévoûments de la vie politique ou militaire, n'en ont pas moins, avec leurs mérites, leurs angoisses poignantes, ou leurs longues souffrances; dévoûments souvent obscurs, inappréciés et méconnus, qui ont toujours leurs martyres, rarement leurs héros et leurs heureux triomphateurs; dévoûments solitaires, silencieux et secrets, et qui, loin de l'éclat et du bruit, ont d'autant plus besoin que l'attrait se joigne à l'obligation pour fortifier, soutenir et maintenir la volonté.

Quand l'âme a de ces passions et qu'elle sent tout ce qu'elle leur doit d'élan et de patience, d'ardeur et d'application, de vraie puissance, en un mot, pour les œuvres de la pensée, elle ne saurait mettre trop de soin à leur conserver ou à leur rendre leur salutaire influence, surtout dans ces heures de fatigue, de découragement et de dégoût, où la raison ne se suffit plus et a besoin d'émotion pour se ranimer et se raviver.

Aussi, comme dernier précepte touchant la sensibilité dans son rapport avec l'intelligence, je dirai : Éveillez, développez en vous toute affection qui sera propre à éclairer votre esprit; ne craignez pas d'associer à l'exercice de votre raison une passion qui la seconde; aimez, pour la mieux saisir, aimez dans sa pureté, la vérité que vous cherchez : au fond de toute philosophie il y a toujours de l'amour.

CHAPITRE VI.

De l'habitude dans son rapport avec la science.

Je ne veux point donner ici un traité de l'habitude; je ne veux parler de l'habitude que dans son rapport avec la logique, et ne la considérer que dans son influence sur les différents actes de la connaissance.

Ces actes, dans le principe, sont tous plus ou moins difficiles : les plus simples le sont moins, les moins simples le sont plus; mais tous le sont à quelque degré, parce que tous exigent un effort d'attention et de volonté; difficiles, ils ne s'accomplissent qu'avec une certaine lenteur; dans la même mesure de temps ils sont moins nombreux et moins pressés, il y en a moins de nouveaux ou moins de renouvelés, que s'ils étaient plus aisés. Mais il n'en est plus de même quand ces actes, si laborieux en commençant, à force d'être répétés et de l'être avec soin, sont devenus plus faciles, aussi faciles que possible : alors chacun d'eux pris à part est plus prompt et plus rapide, et tous ensemble se succèdent et s'enchaînent de plus près,

se rapprochent plus étroitement, occupent moins de place dans la durée, et quelquefois en prennent si peu, que c'est presque comme s'ils n'étaient qu'un, tant leur nombre s'efface, tant ils se massent, se concentrent, et semblent ne former qu'une seule et même opération; de telle sorte qu'ils finissent par passer la plupart invisibles et inaperçus, et n'être plus pour la conscience que comme ces mouvements instinctifs, qu'elle sent peut-être vaguement, mais qu'elle ne note ni ne discerne. Nous en venons en effet, par suite de cette tendance, à ne pas savoir ce que nous faisons, ou du moins à n'y plus prendre garde, à généraliser comme nous marchons, à raisonner comme nous respirons, à penser, en un mot, sans nous dire que nous pensons ni comment nous pensons.

Or il y a dans cette disposition inconvénients et avantages; inconvénients et avantages, j'insiste pour qu'on le remarque, parce que d'ordinaire on est trop porté à ne pas tenir compte également des premiers et des seconds; qu'on songe surtout à ceux-ci, et qu'on oublie plutôt ceux-là, tandis qu'il ne faut négliger ni les uns ni les autres et les apprécier avec même soin, afin de n'être pas moins éclairé sur les périls que l'on peut courir que sur les secours que l'on peut trouver à se livrer à l'habitude.

L'habitude n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, mais elle devient l'une ou l'autre selon les actes auxquels elle préside. Ces actes, une fois faits, sont refaits et répétés, facilités par la répétition, précipités à cause de leur facilité, et finalement amenés à ce degré de rapidité qui ne permet plus de les compter, et permet à peine de les sentir. Est-ce un bien, est-ce un mal? Tout dépend, comme je viens de le dire, de leur caractère primitif. Consistent-ils au début en observations, en comparaisons, en généralisations et en raisonnements exacts et légitimes : pour peu qu'on mette d'application à les reproduire fidèlement, ils ne perdent rien, en se renouvelant, de leur valeur originelle, et ils gagnent merveilleusement en vitesse et en facilité. Dans ce cas l'intelligence est parvenue par l'habitude à obtenir de ses facultés, presque sans effort ni volonté, dans un temps à peine appréciable, la même somme de travail qu'elle n'en obtenait auparavant qu'au prix de luttes longues et opiniâtres. Elle a en conséquence à elle beaucoup plus de loisir, de puissance disponible, qu'elle est libre d'employer à de nouvelles opérations, sur lesquelles elle peut de rechef faire une épargne du même genre pour se ménager des ressources incessamment croissantes, et multiplier ses richesses dans une progression indéfinie. C'est à l'habitude qu'elle le devra; l'habitude lui est

un trésor, où elle a largement de quoi puiser : le tout est d'y bien puiser.

Mais si, vicieuses dans le principe, ses opérations restent vicieuses, et qu'elle se laisse aller à les répéter sans les rectifier ni les amender, loin de trouver dans l'habitude un moyen de se perfectionner, elle n'y trouve qu'une disposition à faillir plus facilement. Le mal lui échappe alors, tant il passe vite, et se mêle à tous ses penchants familiers, et c'est désormais sans le savoir, en toute sûreté de conscience, ou plutôt sans conscience, qu'elle s'y livre et s'y abandonne. Au commencement, lorsqu'elle se trompait, elle pouvait s'en apercevoir, parce qu'elle marchait lentement; elle pouvait se reconnaître et juger sa direction : mais maintenant qu'elle est entraînée, qu'elle court et ne marche plus, qu'elle se presse et se précipite avec une incroyable inadvertance, elle ne se voit plus faire, et ne se juge plus; elle n'a plus le sens de ses actes, elle n'en soupçonne pas les défauts, et ne songe pas à les redresser. Il est même possible qu'avec le temps et à force de céder, elle ne puisse plus résister, et qu'enfin l'habitude se convertisse pour elle en une espèce de fatalité, dont elle ne sentira pas même qu'elle est l'esclave aveugle. S'il y a des erreurs invincibles, elles n'ont pas une autre cause; elles viennent de

ce que l'esprit, à force d'indulgence pour lui-même, ou faute d'être éclairé, ramené et corrigé, est à la fin livré à de tels entraînements qu'il n'est plus capable de revenir à de meilleures pensées. Les préjugés, les fausses opinions, les superstitions de toute sorte, qu'on impute à la naissance, à l'éducation, au génie d'un peuple ou d'une époque, n'ont le caractère de ténacité qui d'ordinaire les distingue que parce qu'ils sont des habitudes qui se sont formées sans contrôle, continuées et conservées sans critique ni examen.

Et ce qui est vrai de l'intelligence l'est également de la sensibilité dans son rapport avec l'intelligence. Les passions qui ont action sur le développement des idées peuvent aussi se renouveler, se renouveler fréquemment; devenir par la fréquence plus faciles, plus promptes, plus inaperçues dans leurs effets; et alors aussi, selon que par elles-mêmes elles sont bonnes ou mauvaises à l'exercice de la raison, elles le sont avec toutes les propriétés inhérentes à l'habitude : c'est-à dire que, d'une part, elles font merveille pour accélérer, et accélérer sans les troubler, les droites pensées qu'elles provoquent; et que, de l'autre, au contraire, elles précipitent l'esprit dans l'erreur et le préjugé avec une incroyable rapidité. Ainsi, quelle que soit l'affection qui remplit le

cœur d'un homme, ambition, désir de la gloire, amour de la patrie, admiration et religion, du moment qu'elle s'est tournée en habitude constante, elle a sur le jugement son influence naturelle, plus la force que lui donne, soit en bien, soit en mal, son caractère de permanence, et d'entraînante activité. Elle devient alors une cause d'erreur ou de science d'autant plus énergique, que, toujours présente et toujours vive, mais en même temps peu manifeste, quelquefois à peine sensible, elle éveille moins le soupçon; elle passe même quelquefois et s'insinue tellement dans les travaux de la pensée, elle s'y mêle en s'y cachant avec une telle efficacité, elle les conduit à la fois avec tant de secret et de puissance, elle en est tellement maîtresse, qu'on ne la sent plus, et qu'on lui obéit comme à un de ces mouvements ignorés auxquels on cède d'autant mieux qu'on sait moins qu'on y cède et qu'on les suit aveuglément. Quand la passion en est là, c'est une véritable nécessité, qui, avec ses vertus ou ses défauts, est le salut ou la ruine des œuvres de l'intelligence.

Telle est en général l'habitude dans son rapport avec la pensée. Les préceptes qui la regardent sont en conséquence fort simples; ils se réduisent à cette seule règle : Répétez, répétez

fréquemment les actes de la connaissance qui sont exacts et légitimes; ne répétez pas, au contraire, ceux qui sont vicieux et illégitimes; voyez quand de quelque façon vous avez bien jugé les choses; quand vous avez observé, comparé, généralisé, usé du raisonnement, de la mémoire et de l'imagination, selon l'ordre et le vrai; et tâchez de refaire ce que vous avez si bien fait, de le refaire souvent et toujours avec le même soin; voyez aussi quand de quelque manière il vous est arrivé de faillir, et évitez autant que vous le pourrez de retomber dans les mêmes fautes; résistez au retour des dispositions qui vous entraînent au préjugé et à l'erreur, mais provoquez le retour de celles qui vous mènent à la science; en un mot travaillez à former, à fortifier en vous les bonnes habitudes de l'esprit, à y combattre et à y détruire les habitudes fâcheuses. C'est ainsi que vous perfectionnerez l'éducation de votre raison, laquelle, comme toute éducation, n'est que le résultat des habitudes contractées et conservées.

Tel est le sens du précepte qui a pour objet de régler non les actes mêmes de l'entendement, mais seulement la répétition et la fréquence de ces actes; il est, pour le redire encore, d'une très grande simplicité; il est tout entier dans ces mots : Habituez-vous à bien faire.

Mais s'il est facile à exprimer, il ne l'est pas autant à pratiquer. La pratique en est souvent laborieuse et pénible, surtout lorsqu'il s'agit, avant de prendre une habitude, d'en quitter une ancienne, et de commencer par une réforme le perfectionnement auquel on tend. La tâche est double alors, et exige un double effort, d'une part pour résister aux entraînements qu'il faut vaincre, de l'autre pour se plier aux directions qu'il faut suivre; mais n'y eût-il à mener à fin que l'une ou l'autre entreprise, il y aurait encore à y apporter beaucoup de patience et d'énergie : on ne se refait ou on ne se fait pas, dans les choses graves, s'entend, sans persévérance et sans courage ; et il en coûte toujours, soit pour dépouiller le vieil homme, soit pour revêtir l'homme nouveau.

Toutefois, la peine a son prix. Les bonnes habitudes ne s'acquièrent sans doute qu'à force de zèle et de constance, elles ne viennent que lentement, ne se maintiennent que par des soins assidus et éclairés; mais, une fois contractées et tant qu'elles durent et persistent, elles sont le principe de tout ce que nous pouvons avoir de grandeur et de force ; elles nous donnent l'industrie, les arts, la science ; elles nous donnent la vertu; la civilisation tout entière est leur œuvre et leur fruit ; l'humanité, qui vaut peu par l'instinct, vaut

éminemment par l'habitude ; elle y trouve moins, comme on dit, une seconde nature que le développement et le perfectionnement de sa pure et vraie nature. Ce sont là des vérités qu'il suffit d'énoncer et qu'il est inutile d'expliquer, tant chacun en a par soi-même l'expérience familière.

CHAPITRE VII.

§ 1er. De l'ignorance, du préjugé et de l'erreur; de leurs causes et de leurs remèdes.
§ 2. Des sophismes.

---

§ 1er. De l'ignorance, du préjugé et de l'erreur; de leurs causes et de leurs remèdes.

Je pourrais à la rigueur supprimer ce chapitre, car je ne vais pas y traiter un sujet vraiment nouveau, et tout ce que j'y dirai se trouve déjà, au moins implicitement, dans ce que j'ai dit précédemment. Combien de fois, en effet, n'ai-je pas eu l'occasion de parler de l'ignorance, du préjugé et de l'erreur, de leurs causes et de leurs remèdes? mais je ne l'ai fait qu'indirectement: c'est pourquoi j'y reviens, afin de dégager, de mettre en lumière et de coordonner systématiquement les réflexions éparses que j'ai présentées sur ce sujet; toutefois, je serai court, je résumerai plus que je ne développerai.

J'ai tâché en psychologie d'expliquer l'igno-



éminemment par l'habitude ; elle ... que je ne comme on dit, une seconde nat... .ement ajou- loppement et le perfectionne... vraie nature. Ce sont là d'énoncer et qu'il est ... ..r, c'est ne pas sa- chacun en a par soi-r... rien voir, n'avoir au- ...n des objets intelligibles.

..., ignorer, c'est simplement ...e d'une manière claire et distincte ; ...r de science, mais non d'une certaine ...connaissance.

Il y a plusieurs espèces d'ignorance. La classification que je vais en offrir me semble assez exacte, et très convenable d'ailleurs au but que je me propose, je veux dire l'indication des causes et des remèdes de ce mal de l'esprit. Il y a autant d'espèces d'ignorance que d'espèces de connaissance, puisque l'ignorance n'est jamais qu'un défaut de connaissance. Or, il y a connaissance 1° par l'observation, 2° par la comparaison, 3° par la généralisation, 4° par le raisonnement ; de même, pour l'ignorance, il y a ignorance par défaut 1° d'observation, 2° de comparaison, 3° de généralisation, 4° de raisonnement.

Ainsi d'abord, on ignore quand on ne sait rien absolument, rien des choses en elles-mêmes, rien

des choses dans leurs rapports, rien de leurs *lois* et de leurs *classes*, rien de ce qui peut en être conclu par voie de déduction.

Puis on ignore, mais seulement d'une manière relative, quand, des idées individuelles auxquelles on est parvenu, on ne passe pas aux idées comparatives et relatives; quand de celle-ci on ne passe pas à celles qui sont générales, et de celles-ci enfin à leurs conséquences légitimes.

Si telle est l'ignorance, ses causes sont faciles à assigner : c'est, avant tout, quand elle est entière, l'absence de toutes les opérations qui constituent la science; c'est l'absence de l'observation, de la comparaison, de la généralisation et enfin de la déduction; puis, quand elle n'est que partielle, c'est seulement l'absence d'un ou de plusieurs de ces actes.

Mais, outre ces causes, qui sont prochaines et qui reviennent en général à la paresse ou à la légèreté, et plus simplement à l'inattention, il y en a d'autres qui, moins directes, n'en ont pas moins de puissance et sont même généralement le principe de celles-ci : je veux parler de l'incuriosité et des circonstances qui la produisent. D'où vient en effet qu'on ignore? De ce qu'on ne fait nul effort

pour savoir; mais pourquoi nul effort pour savoir? Parce qu'on n'a pas de curiosité; parce que, par exemple, comme le sauvage, on a des besoins et des passions qui dominent et étouffent le désir de s'instruire.

Mais ces causes de l'ignorance ne sont pas sans remèdes. Puisqu'en général on ignore faute de rien faire pour savoir, il faut, afin de ne plus ignorer, se mettre en état de savoir; il faut donner à sa pensée de l'énergie et de la fixité; il faut la rendre attentive, et, une fois attentive, l'appliquer successivement, et selon les règles qui lui sont propres, à l'observation, à la comparaison, à la généralisation et au raisonnement; et, comme l'inattention avec ses conséquences tient au défaut de curiosité, qui lui-même tient à certaines habitudes de la faculté de sentir, il s'agit de commencer paréveiller en soi le goût de la vérité, et pour cela de combattre les affections qui lui sont contraires. S'instruire, voilà le but; le moyen est la volonté, réglant le cœur et l'esprit en vue de l'instruction.

Le préjugé n'est pas l'ignorance, car il est une sorte de connaissance; mais comme il n'est qu'une connaissance précipitée et douteuse, souvent même erronée, il est, comme l'ignorance, un vice de l'entendement, il est contraire à la science.

Il y a autant d'espèces de préjugé que d'espèces d'ignorance : ainsi d'abord on préjuge des résultats de l'observation, on préjuge des rapports, on préjuge des classes et des lois, on préjuge des conclusions, et en général il y a préjugé toutes les fois que de quelque façon on porte un jugement sans motifs ou sans raisons suffisantes.

Mais pourquoi préjuge-t-on? Parce qu'on n'a pas assez de calme et de retenue dans l'esprit pour examiner, réfléchir, et attendre dans le recueillement et la suspension provisoire de toute affirmation la manifestation de la vérité. On préjuge en particulier les objets à observer quand, au lieu de les étudier avec soin et patience dans leurs parties et dans leur tout, on se hâte de les concevoir, et de s'en former une idée qui souvent est une erreur, qui dans tous les cas est une hypothèse; on préjuge les rapports faute d'exactes comparaisons; les classifications et les lois, faute de sages généralisations; les conclusions qu'on en déduit, faute de justes raisonnements. En ce qui regarde la volonté, ce vice intellectuel tient en général à la facilité avec laquelle on se laisse aller, souvent même emporter à des jugements vains et irréfléchis.

Mais au-delà de la volonté, et comme cause qui

la dispose à ce fâcheux abandon, ce n'est plus l'incuriosité, ainsi que dans l'ignorance, qui est le principe du mal : c'est plutôt la curiosité, car en général le préjugé marque un penchant à la science; mais cette curiosité n'est pas la bonne; elle n'est pas persévérante, diligente et appliquée; elle est impétueuse, immodérée, souvent frivole et puérile, sans cesse exposée à manquer son but par l'ambition de l'atteindre trop vite; curiosité qui n'est telle que parce qu'elle est elle-même excitée par d'autres passions auxquelles elle cède et auxquelles elle doit sa fâcheuse intempérance.

Quant aux moyens d'éviter ou de corriger le préjugé, ils consistent avant tout à se posséder dans sa pensée, de manière à ne rien croire avant d'avoir examiné, ou, quand on a cru avant examen, à revenir sur son opinion pour la vérifier, et en conséquence la maintenir ou la rejeter; puis de la pensée elle-même il faut aller à la sensibilité, et tâcher de l'amener à un désir de connaître plus studieux et mieux réglé, à des affections qui donnent à ce désir plus de calme et de constance.

Qu'est-ce que l'erreur en général? Un défaut de convenance de la connaissance avec la vérité, une connaissance qui reste en-deçà ou qui va au-delà de la vérité, une connaissance qui n'est pas vraie;

et comme la connaissance, selon ce qui a été dit, se divise en connaissance d'observation, de comparaison, de généralisation et de raisonnement, l'erreur se divise pareillement en quatre espèces distinctes : il y a erreurs de jugements particuliers, de jugements relatifs, de jugements inductifs, et de jugements déductifs. Il n'est pas nécessaire de l'expliquer : car il est évident qu'on peut se tromper et qu'on se trompe de toutes les manières dont on connaît; se tromper, c'est ne pas voir juste, sous quelque aspect qu'on regarde les choses.

Mais d'où vient qu'on se trompe? On ignore parce qu'on ne fait pas les actes propres à la science; on préjuge parce qu'on les fait sans être sûr de les bien faire; on se trompe parce qu'on les fait mal. On se trompe donc en premier lieu parce que, en observant les objets, on ne fixe pas son attention sur toute leur réalité, et sur leur seule réalité; on se trompe en second lieu parce que, en les comparant les uns aux autres, on leur suppose sans raison des rapports qu'ils n'ont pas, ou qu'on méconnaît au contraire les rapports qu'ils présentent; on se trompe en troisième lieu parce qu'on les classe dans des genres ou qu'on les range sous des lois qui ne sont pas l'expression de leurs rapports véritables; enfin on se trompe parce qu'on en raisonne d'après des données faus-

ses et incomplètes, ou des principes inexacts. En tout on se trompe faute d'imprimer aux divers actes scientifiques une droite et juste direction.

Mais, outre ces causes tout intellectuelles, il y en a d'autres qui viennent du cœur, et qui tiennent aux passions : ainsi, de même que l'ignorance a sa cause et sa raison dans un défaut de curiosité, et le préjugé dans une curiosité indiscrète et trop prompte, de même l'erreur a les siennes dans une curiosité mal réglée, ou vaguement ambitieuse, qui dans l'un et l'autre cas jette et précipite l'esprit hors des voies de la vérité. Ajoutez qu'ici encore il y a presque toujours quelque autre désir qui se mêle à celui de connaître, pour le corrompre et l'altérer.

On se retire de l'erreur comme on sort de l'ignorance, comme on revient du préjugé, en combattant par sa volonté, dans son entendement et dans sa sensibilité, les causes diverses de déception.

En résumé, on peut dire que le mal en fait de science consiste dans l'ignorance, le préjugé et l'erreur; la cause, dans l'absence ou l'imperfection des méthodes; le remède, dans la présence et la perfection de ces méthodes.

Je n'ai pas parlé dans ce qui précède de l'espèce d'ignorance, de préjugé et d'erreur, qu'on a coutume d'attribuer aux sens et à la conscience. Est-ce à dire que je les nie? Nullement; mais je les explique autrement que comme des phénomènes spéciaux des sens et de la conscience. Les sens en effet et la conscience ne sont pas, ainsi que je l'ai fait voir dans la Psychologie, deux modes de la connaissance, deux fonctions de la pensée; ce ne sont pas deux facultés, mais deux circonstances essentielles aux facultés de l'entendement, deux conditions de leur exercice, deux occasions de leur développement; un double état dans lequel l'entendement par lui-même est apte à observer, à comparer, à généraliser et à raisonner, en un mot à connaître. Dans les sens, il applique à la matière et aux corps ces aptitudes qui lui sont propres; dans la conscience, il les applique au moi et à ses faits. Dans l'un et dans l'autre cas, il a toujours les mêmes manières de voir, les mêmes façons de se mettre en rapport avec les objets qui s'offrent à lui; il n'acquiert, il ne déploie pas une seule puissance nouvelle; il diversifie seulement, modifie dans leur direction les puissances dont il jouit. Si donc les sens et la conscience ne sont pas par eux-mêmes deux pouvoirs particuliers de saisir la vérité, ils ne sont pas sujets à la manquer, à la brusquer, à la mal prendre; ils ne sont

pas sujets à l'ignorance, au préjugé et à l'erreur; et il n'y a pas à rechercher soit la cause, soit le remède d'un mal qui n'est pas le leur.

Je ne dirai donc rien sur cette question, parce qu'à proprement parler, c'est une question qui n'en est pas une, ou que, si l'on veut qu'elle en soit une, elle a été traitée implicitement dans les pages qui précèdent.

Je feraiseulement une remarque sur ce qu'on a coutume d'appeler les illusions des sens. Ces illusions des sens ne sont que celles de l'entendement, qui de quelques observations ou expériences mal faites et plus mal généralisées déduit dans certains cas des conclusions erronées. Qu'est-ce, en effet, que l'illusion de la tour carrée que l'on croit ronde, du bruit éloigné que l'on croit prochain, de tel ou tel phénomène que l'on suppose faussement lié à tel autre phénomène? Le fait d'un raisonnement qui tire d'un principe sans valeur et sans fonds une conséquence qui a le caractère du principe dont elle sort, et qui manque de vérité. Ainsi, on a perçu l'apparence d'une tour, l'intensité d'un bruit: là n'est pas l'illusion, car cette apparence est bien celle qui doit frapper la vue, cette intensité celle aussi qui doit frapper l'ouïe; je suppose du moins qu'il en est ainsi. Là

n'est donc pas l'illusion; mais où elle est, c'est dans le jugement qui affirme que l'apparence de la tour est l'indice de sa rondeur, et l'intensité du bruit la mesure de sa distance; et ce jugement est vicieux parce qu'il est lui-même déduit d'une généralité qui établit comme une loi de la nature le rapport accidentel de telle apparence à telle forme, de telle intensité à telle distance. On a donc commencé par prendre mal à propos un accident pour une loi, une coïncidence pour un rapport, et puis, le cas échéant, on a conclu en conséquence. Encore une fois, où est l'illusion? Dans cette conclusion et dans son principe. Et, par suite, à qui la faute? A l'esprit qui a mal généralisé, ensuite mal raisonné. Comment la réparer? En réformant ce résultat de la généralisation et du raisonnement.

Je n'ai pas non plus parlé de l'espèce d'ignorance, de préjugé et d'erreur, imputables à la mémoire, à l'imagination, et à la foi au témoignage des hommes. Mais c'est que cette espèce d'ignorance, de préjugé et d'erreur, n'est pas autre que celle qui tient à un défaut d'observation, de comparaison, etc. Quand, en effet, faute de mémoire, on ignore certaines choses, on en ignore ce qu'on aurait pu en savoir en les examinant en elles-mêmes, en les considérant dans leurs rapports, en les traitant par le procédé de l'induction ou de la

déduction. La mémoire manquant à l'une ou à l'autre des facultés dont le propre est de connaître, ces facultés ne s'exercent pas, et il s'ensuit ignorance; mais le fait même de l'ignorance n'appartient pas à la mémoire, qui conserve et reproduit, mais ne produit pas la connaissance. Il n'y a donc pas, à proprement parler, une ignorance de mémoire, il n'y a que cause d'ignorance par défaut de mémoire. Dans ce cas aussi, ce qu'il y a à faire ce n'est pas de demander la science à la mémoire, laquelle ne peut la donner ; c'est de lui demander des souvenirs qui permettent le développement des facultés scientifiques.

Il faut en dire autant du préjugé et de l'erreur. La mémoire y conduit par ses inexactitudes ou ses défaillances ; elle en est l'occasion, mais elle n'en est pas le principe.

Ces remarques s'appliquent également à l'imagination et à la foi au témoignage des hommes. Certainement, on ignore, on préjuge et on se trompe, quand on ne règle pas convenablement l'une ou l'autre de ces facultés; mais elles n'ont pas elles-mêmes leur ignorance spéciale, leur préjugé et leur erreur à elles. Comme elles ne sont pas de leur nature facultés cognitives, elles n'ont pas de ces facultés les qualités bonnes ou mau-

vaises, elles n'en ont ni les vices ni les vertus; seulement elles peuvent servir à combattre ou à développer ces vertus ou ces vices. C'est en quoi il convient d'assurer, par les règles qui les regardent l'une et l'autre et qui ont été tracées plus haut, leur légitime exercice et leur utile intervention dans le travail de la science: il n'y a donc pas véritablement un chapitre nouveau à faire touchant ces espèces d'ignorance, de préjugés ou d'erreur, qu'on a coutume d'attribuer aux sens, à la conscience, à la mémoire, à l'imagination, et à la foi aux témoignages; il n'y a qu'à faire une application du chapitre précédent; il n'y a qu'à en donner un commentaire.

§ 2. Du sophisme.

Je viens de parler de l'ignorance, du préjugé et de l'erreur, c'est-à-dire des divers défauts auxquels l'intelligence est sujette : j'ai donc parlé implicitement du sophisme lui-même, qui est un de ces défauts. Cependant, comme je ne l'ai pas nommé ni spécialement caractérisé, il ne sera pas inutile d'en faire ici le sujet de quelques courtes remarques.

Le sophisme est une erreur, sinon toujours pour celui qui le propose et le professe, au moins

certainement pour celui qui l'accueille et y croit. Sans doute, chez les philosophes grecs, dont il fit la fortune, il fut moins une illusion qu'un tour d'adresse de l'esprit, qu'un jeu subtil de logique, qu'une espèce de mensonge dont au fond ils n'étaient pas dupes. Les sophistes en général trompaient plus qu'ils ne se trompaient; mais du moment qu'ils trompaient, il y avait erreur pour quelqu'un, et le sophisme valait, sinon sans doute à leurs yeux, du moins à ceux de leurs disciples.

Quand on n'y regarde pas de bien près, on peut dire, à l'exemple de la plupart des logiciens, que le sophisme consiste dans un vice de raisonnement. Mais, à parler plus rigoureusement, c'est autant un vice de généralisation qu'un vice de raisonnement; il n'y a qu'à le suivre attentivement dans les variétés qu'il présente pour se convaincre qu'en effet il est tantôt l'un, tantôt l'autre. On est sophiste par l'induction comme on l'est par la déduction.

Quels sont les principaux cas du sophisme? On en compte huit ordinairement.

1° Le premier est celui qu'on désigne par cette formule : *Non causa pro causâ*, *prendre pour cause ce qui n'est point cause*, assigner pour

cause à un effet quelque chose qui *n'est* pas, ou qui *est*, mais n'est pas cause. Eh bien! ce cas, quel est-il, sinon celui de l'induction qui tire d'une hypothèse ou d'une expérience incomplète une loi sans vérité?

2° Le *dénombrement imparfait* est un cas du même genre. C'est une généralisation qui répond à un certain nombre de phénomènes, mais non pas à tous les phénomènes qu'elle devrait embrasser, et qui, cependant, n'en prend pas moins une extension illimitée; en sorte qu'il est bien rare qu'elle n'unisse témérairement dans une même classe des choses de caractères divers ou opposés. Toute généralisation de cette nature est une espèce de préjugé, de principe anticipé, qui est très probablement une erreur, mais qui, fût-il une vérité, n'en resterait pas moins contestable faute d'une suffisante justification.

3° Il y a encore défaut de généralisation dans le cas où l'on juge de la nature d'*une chose par ce qui ne lui convient que par accident*, *fallacia accidentis*; seulement ici, au lieu d'un préjugé, il y a une erreur certaine, puisqu'on a pris pour propriétés et circonstances essentielles d'une classe d'êtres ou de phénomènes des propriétés et des circonstances purement accidentelles.

4° Il y a sophisme du même genre quand on *passe, par inattention, de ce qui est vrai à quelques égards à ce qui est vrai simplement*, c'est-à-dire quand d'une vérité particulière et relative on fait une vérité générale et absolue, comme ferait le paysan qui, n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, induirait de là que toutes les maisons sont nécessairement couvertes de chaume.

5° Maintenant qu'est-ce que *passer du sens composé au sens divisé*, ou du *sens divisé au sens composé*, sinon abuser des mots pris dans l'un ou l'autre sens pour fausser une généralité qui n'a plus de vérité du moment qu'on ne l'entend pas dans son acception naturelle? Ainsi, par exemple, il peut être vrai dans le *sens divisé* que les aveugles voient et que les sourds entendent; mais usez de ces termes dans le *sens composé*, et ils n'expriment plus qu'une absurdité. Au contraire, cette proposition : *Les médisants, les avares, etc., etc., n'entreront pas dans le royaume des cieux*, vraie dans le *sens composé*, devient fausse si on l'interprète dans le *sens divisé*.

Restent quelques cas dans lesquels le sophisme ne paraît plus être un vice de généralisation, mais un vice de raisonnement.

6° Ainsi, *abuser de l'ambiguïté des mots, ce qui se peut faire en diverses manières*, c'est presque toujours, en philosophie, faire un raisonnement défectueux, comme un syllogisme à quatre termes, dans lequel, soit le moyen, soit l'un des termes de la conclusion, sont pris dans deux sens différents, ce qui, comme on le sait, est contre les règles et les principes de l'argumentation ;

7° De même, *supposer ce qui est en question*, prouver une proposition par elle-même, ce qui ne la prouve nullement, au lieu de la prouver par un principe dont elle serait la conclusion ;

8° De même enfin, *prouver autre chose que ce qui est en question, ignoratio elenchi*, ce qui est tirer d'un principe une autre conclusion que celle qu'on devrait ; tous faux raisonnements qui pèchent tantôt par le principe, tantôt par la conclusion, tantôt par le rapport du principe à la conclusion.

De cette revue rapide, mais suffisante, des principaux cas du sophisme, il résulte donc clairement que c'est une espèce d'erreur tour à tour imputable au raisonnement, à la généralisation, et dont les causes et les remèdes sont ceux des défauts de cette double faculté. (Voir, au reste,

pour plus de détails, la Logique de Port-Royal.)

Ici peut se terminer la logique générale, dont je viens de parcourir, selon le plan que je me suis tracé, les principales divisions.

Je puis donc passer à la logique spéciale, à la logique appliquée à l'histoire de la philosophie.

APPENDICE A LA LOGIQUE.

APPLICATION DE LA LOGIQUE A L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE,

OU

MÉTHODE A SUIVRE DANS CETTE ÉTUDE.

PREMIÈRE SECTION (1).

ANALYSE DE CETTE MÉTHODE DANS SES PROCÉDÉS GÉNÉRAUX ET SES PRINCIPALES DIFFICULTÉS.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'histoire de la philosophie est une science de faits.

Je veux traiter de la logique appliquée à l'histoire de la philosophie, ou, ce qui est la même chose, de la méthode à suivre dans cette histoire. Mais

(1) J'avais d'abord annoncé *trois sections* pour cette partie de mon ouvrage, mais deux suffisent, et je m'y tiens.

je ne le puis sans auparavant avoir au moins indiqué et suffisamment défini l'objet de cette science.

Quel est donc cet objet ? C'est évidemment la philosophie. Mais qu'est-ce que la philosophie ?

En elle-même la philosophie est un certain ordre d'idées qui, quelle qu'en soit la valeur, ont pour caractère commun d'être le fruit de la réflexion, de la pensée abstraite, ou de la raison développée dans une suite régulière de principes et de conclusions. C'est pourquoi la philosophie est à ce titre une science, ou tout au moins une tentative, un commencement de science, un système si l'on veut, si l'on veut même une hypothèse, mais une hypothèse qui aspire à devenir une science.

Quelques écoles, je veux parler des écoles mystiques, ont bien pu avoir la prétention d'en faire une révélation, une conception de la foi, une inspiration de l'extase ; mais outre qu'il leur est difficile comme écoles philosophiques d'être fidèles à ce dessein et de ne pas mêler fréquemment les spéculations abstraites aux intuitions et aux imaginations, il faut bien convenir que, quand elles restent mystiques, elles sentent plus qu'elles

ne comprennent, théosophent et ne philosophent pas, ne font pas de la science.

Ceci m'amène à remarquer la distinction caractéristique de la philosophie et de la religion, dont les questions et les solutions peuvent être, au fond, les mêmes, mais dont le procédé, l'esprit et la forme sont différents. La religion en effet (et ici j'entends par religion, non pas la théodicée, qui, ainsi que la philosophie, et même comme partie de la philosophie, a le caractère de science, mais cet ensemble de croyances naïves et spontanées, au moins dans le principe, et, dans tous les cas, plus poétiques que rationnelles et didactiques, que l'homme reçoit de Dieu aux jours d'inspirations), la religion à son début n'est qu'une affirmation d'enthousiasme, qu'un cri de foi et d'admiration, sous le coup du *fiat lux;* elle ressemble alors fort peu à ce qu'on appelle un système; elle n'a rien de philosophique. Puis, quand, dans les âges suivants, en partie traditionnelle, en partie de sentiment, elle s'altère, se dégrade, se renouvelle et se réforme, retombe et décheoit de nouveau, et de nouveau se relève pour reparaître meilleure, plus large et plus divine, elle peut bien préparer la venue de la philosophie; elle peut vivre sa souveraine, son alliée, sa rivale; elle peut se placer à son égard en diverses rela-

tions, mais jamais dans de telles relations qu'elle lui soit identique; elle est et demeure religion; elle dogmatise, et n'enseigne pas; s'impose, et ne s'explique pas; parle au cœur plus qu'à la raison, et s'exprime par images, par symboles et figures, et non par formules et termes abstraits, ce que ne fait pas la philosophie, qui est au contraire abstraite dans sa pensée et dans son langage.

Distincte de la religion, la philosophie est une science.

Mais, comme science, qu'est-elle, et comment la définir? Je ne veux pas examiner ici toutes les définitions qu'on en a données; je dirai seulement que, selon ces diverses définitions, elle est la science elle-même, la science des siences, la toute-science en un mot, ou bien seulement une science, telle science déterminée, la science d'un objet spécial et limité. Or, quoique sans doute je préférasse la prendre dans son premier sens, qui est le plus large et le plus vrai, et la regarder en conséquence comme la sience qui résume, explique et couronne toutes les autres sciences, et, recueillant et organisant toutes leurs questions particulières, se propose pour objet les questions suivantes : 1° l'homme : sa nature, son origine et sa destinée; 2° le monde : sa nature, son origine et

sa destinée; 3° Dieu : son action comme auteur, conservateur et consommateur de la création; cependant, pour la commodité et la facilité de l'histoire, il est peut-être nécessaire de ne pas lui donner toute cette vaste extension, et, sans rien lui ôter de ce qu'elle a d'essentiel, de la renfermer dans ses problèmes les plus importants et les plus graves. Ainsi quoique par sa nature elle soit aussi bien la science des choses physiques et matérielles que des choses divines et humaines, cependant, pour ne pas faire sous le nom de son histoire l'histoire de toutes les sciences dont elle est la réduction, il est convenable, je pense, de la considérer principalement comme science de l'homme et de Dieu, envisagés sous les points de vue que j'ai indiqués plus haut.

Ainsi, psychologie et théologie, et, avec la psychologie et la théologie, leurs conséquences naturelles, telles que la logique, l'æsthétique, la morale proprement dite, la politique et la religion, voilà pour moi la philosophie, je ne dis pas tout entière, mais la philosophie arrangée et restreinte à dessein au point de vue que j'ai marqué.

Si telle est la philosophie, tel est l'objet de son histoire, en y ajoutant toutefois ce qui fait

qu'elle a une histoire, c'est-à-dire son action au sein du temps et de l'espace, son caractère dans les hommes qui lui ont servi d'organes, ses monuments et ses œuvres, ses systèmes et ses écoles, les lois particulières et la loi générale qu'elle a suivies en se développant, en un mot ses destinées.

Qu'est donc en conséquence l'histoire de la philosophie?

La science d'un ordre d'idées qui a pour caractère l'abstraction, pour sujet les choses morales en général, pour date la date même de l'esprit de réflexion, pour théâtre tous les lieux où cet esprit s'est produit, pour représentants tous les hommes qui l'ont eu en eux avec excellence, pour lois enfin les lois mêmes qu'il a dû suivre en se développant.

Or, cet ordre d'idées est un ordre de faits : car les idées sont des faits, tout comme les mœurs, les coutumes, les institutions et les gouvernements, dont, au reste, le plus souvent, elles sont le principe et la cause; ce sont des faits tout comme ceux du monde physique et sensible, et, quoique sans doute moins simples, moins accessibles aux intelligences, ils ne sont pas moins réels, et surtout pas moins dignes d'étude et d'intérêt. Quel-

ques uns même de ces faits ont eu un éclat et un relief, une puissance et une action, un nom, enfin, qui les a placés parmi les plus populaires célébrités. Où n'a pas pénétré et jusqu'où n'est pas descendue la gloire de Platon et d'Aristote?

La philosophie tout entière est un grand et vaste fait qui, une fois intervenu parmi les choses d'ici-bas, ne cesse plus de s'y montrer, et, en s'y multipliant sous milles faces, d'y paraître une des causes les plus efficaces et les plus constantes des mouvements des sociétés arrivées à l'âge de maturité.

L'histoire de la philosophie est donc une science de faits.

CHAPITRE II.

De la méthode propre à l'histoire de la philosophie comme science de faits.

Or comment se traite une science de faits? Comment se traitent la physique, et la philosophie elle-même, en tant que siences de faits? Par l'observation, et l'expérimentation, si l'expérimentation est nécessaire, par la comparaison et la généralisation; je ne parle pas du raisonnement, parce qu'il ne sert pas à fonder, mais à appliquer la science. Ne devra-t-il pas en être ainsi pour l'histoire de la philosophie? Je n'hésite pas à l'affirmer; je ne le puis cependant sans dire un mot d'une opinion qui diffère quelque peu de celle que je viens d'avancer.

On a pensé qu'il serait impossible, par la méthode d'observation ou plutôt d'induction, de jamais arriver dans l'histoire de la philosophie à aucun résultat satisfaisant, et on en a donné pour raison l'obligation où l'on serait, en suivant cette méthode, de n'admettre, au préalable, ni époques, ni écoles, ni lois de systèmes, mais seulement des

systèmes isolés et indépendants, au moins provisoirement, et qu'il s'agirait, avant tout, d'étudier un à un, pour ensuite les rapprocher, les comparer et les classer. Or, comme alors le nombre et la variété de ces systèmes seraient en quelque sorte infinis, il n'y aurait pas de vie humaine qui pût suffire à une telle tâche: elle serait donc impraticable.

Elle le serait en effet si c'était un seul homme qui, réduit à ses seules forces, eût à l'accomplir tout entière; il ne pourrait pas plus à cette condition être l'historien de la philosophie que ne pourrait être de son côté l'historien de la nature le savant qui aurait aussi à en reconnaître par lui-même chacun en particulier tous les phénomènes divers. Jamais science, à ce prix, ne fut l'œuvre d'aucun homme, et celle dont nous nous occupons, peut-être moins qu'aucune autre, ne se prêterait à être commencée, poursuivie et achevée, par une seule et même intelligence; c'est déjà beaucoup si, avec le concours et la longue coopération des penseurs de chaque âge qui s'y sont appliqués, elle est enfin aujourd'hui quelque peu perfectionnée.

Mais si, au lieu de supposer que dans l'histoire de la philosophie tout se fait par un seul, on ad-

met, ce qui est vrai, que rien ne se fait que par plusieurs, et que ce n'est pas seulement une génération qui s'y emploie, mais plusieurs générations; si, depuis qu'il y a des systèmes, il y a des juges de ces systèmes; si les critiques se sont succédé comme les auteurs qu'ils ont examinés; si les derniers venus ont profité du travail de leurs devanciers, et si de nos jours nous recueillons leur commun héritage, certes il n'y a plus même difficulté à procéder par la méthode qui observe, compare et généralise les faits. Nous avons assez de collaborateurs qui ont cherché et trouvé pour nous, qui se sont aussi trompés pour nous, qui nous ont servis à la fois par leurs erreurs et leurs lumières; nous en avons dans chaque siècle, et de siècle en siècle de plus nombreux; et depuis Platon et Aristote, qui ont ouvert la carrière, jusqu'aux hommes qui de nos jours ont marché sur leurs traces, nous avons pour nous guider toute une suite d'historiens qui ont éclairé, élargi, et de toute façon assuré les voies de la science.

Ainsi, véritablement, nous n'en sommes plus à nous enquérir du nombre, de la variété, du caractère et du sens d'une foule de systèmes; nous n'en sommes plus à savoir en quoi ils conviennent ou diffèrent, d'où ils viennent et où ils vont, d'a-

près quelles lois ils se développent ; à commencer, en un mot, à sa base et par le principe, l'étude qui les regarde. S'il reste encore certains points à découvrir ou à éclaircir, certains rapports à saisir, certaines généralités à établir, ce sont là bien plutôt des achèvements à poursuivre qu'une œuvre complétement neuve à tenter. Beaucoup de choses ont été faites que nous pouvons prendre pour faites, ou que nous avons tout au plus à perfectionner et à vérifier. Tout n'est sans doute pas terminé dans l'histoire de la philosophie ; mais cependant, sauf quelques variations en général de peu d'importance, il s'y trouve des époques et des périodes convenues, des écoles reconnues, des systèmes déterminés, et désormais il s'agit bien plus de recueillir avec sagesse ces données peu contestables, sauf, s'il le faut, à les compléter, que de tout traiter *à novo,* que de tout remuer pour tout refaire.

Mais afin de mieux apprécier l'objection qui a été élevée contre la méthode d'observation appliquée à l'histoire de la philosophie, qu'on essaie de la tourner contre l'application de la même méthode aux sciences physiques et naturelles. Dans les deux cas, en effet, il s'agit de faits à connaître qui, pour être différents, n'en doivent pas moins, comme faits, être connus de la même façon. Or,

je le demande, pourrait-on dire aux physiciens et aux naturalistes : En procédant par l'expérience vous avez à recueillir, à constater et à observer un nombre infini de faits; vous avez à les comparer, vous avez à les classer : or c'est là un tel travail, qu'aucun de vous n'y pourrait suffire, tant il entraîne de recherches, d'études et d'essais, tant il exige d'opérations multiples et complexes ; ce procédé est donc impraticable. Il le serait en effet, répondraient à bon droit les physiciens et les naturalistes, si la tâche de l'appliquer était imposée à un seul homme : car un seul homme, quels que fussent d'ailleurs son génie et son instruction, serait impuissant de sa personne à tout reconnaître et à tout examiner, à tout rapprocher et à tout généraliser, à faire en un mot toute la science, depuis sa base jusqu'à son faîte. Mais ici comme en toute chose la distribution du travail en facilite l'exécution, et ce qu'un seul tenterait en vain, plusieurs réunis peuvent l'accomplir. Or, les savants forment entre eux comme une société coopérative qui, instituée aux premiers jours des études physiques et naturelles, et continuée, étendue, au moyen de l'histoire, jusqu'au temps où nous vivons, n'a pas cessé de satisfaire à cette condition nécessaire de tout perfectionnement humain : La force par l'union, *Vis unita fortior*. C'est ainsi que les anciens sont en aide aux modernes, et les

moins modernes aux plus modernes, et les contemporains aux contemporains, et tous à ces génies éminents qui achèvent et terminent les théories commencées. C'est ainsi que Newton, sur un certain ordre de phénomènes, réunit et résume en lui l'expérience de plusieurs siècles, et que Cuvier en fait autant sur un autre ordre de phénomènes. Ni Newton ni Cuvier ne sont seuls à l'œuvre : Galilée y est avec Newton, Aristote avec Cuvier; ou plutôt tous les physiciens assistent et secondent le père de la physique moderne, et tous les naturalistes le grand naturaliste qui les représente parmi nous. La même explication convient à l'histoire de la philosophie.

La méthode qui observe, compare et classe les faits, est au moyen de la société que font en quelque sorte entre eux les historiens de la philosophie, parfaitement applicable à la science dont ils s'occupent. Je ne nie pas toutefois que, pour en rendre les opérations plus faciles et plus promptes, on ne puisse lui adjoindre une méthode différente, qui consiste à traiter l'histoire de la philosophie par la philosophie elle-même, à conclure l'une de l'autre, à faire l'une par l'autre. Mais ce procédé, qui, comme on le voit, n'est autre que le raisonnement, n'est lui-même praticable qu'autant qu'il existe d'abord une théorie de la philo-

sophie qui lui serve de point de départ; or cette théorie, qui n'est que celle de l'esprit humain lui-même, n'est au fond qu'une histoiretransformée en science, et cette histoire-science n'a pour méthode légitime que l'expérience et l'observation. Ainsi, alors même qu'on procéderait à l'histoire de la philosophie par le raisonnement, et non par l'observation, ce serait cependant encore à l'observation qu'on emprunterait les principes dont on ferait l'application.

En effet, traiter l'histoire de la philosophie par la méthode spéculative, ou, pour mieux dire, par le raisonnement, c'est faire l'histoire par l'histoire, l'histoire la moins générale par l'histoire la plus générale, celle des penseurs par celle de la pensée, celle des systèmes par celle des idées. Ainsi, quand on juge de cette manière qu'il doit y avoir, qu'il y a, dans toute époque philosophique, un certain nombre de systèmes, et un certain ordre entre ces systèmes, c'est parce que, d'abord, on a reconnu dans l'esprit humain en général le même nombre de tendances ou de facultés philosophiques, et le même ordre de développement entre ces diverses facultés. Or, pour reconnaître dans l'esprit humain ces facultés et leur ordre, n'a-t-il pas fallu les considérer en différents temps et à différents âges, dans différentes

situations et différentes modifications, dans toute la variété et toute la succession des phénomènes qui les attestent? N'a-t-il pas fallu les observer, les comparer, les généraliser, en faire enfin la science comme on fait toute science fondée sur l'histoire? N'est-elle pas une histoire élevée au caractère de science, et sa méthode n'est-elle pas celle de toute histoire convertie en science? Mais, si tel est son caractère, si telle est sa méthode, et que cette méthode soit légitime, ce qu'on ne saurait contester, pourquoi, ce que vaut la philosophie, l'histoire de la philosophie ne le vaudrait-elle pas également revêtue du même caractère et traitée par la même métode?

De la philosophie à l'histoire de la philosophie, où est la différence? Au fond, la philosophie n'est qu'une histoire plus abstraite des mêmes faits dont l'histoire de la philosophie est une histoire moins abstraite: entre elles la différence est donc de degré, et non pas de nature; et, loin d'exiger un changement de procédé et de méthode, elle demande bien plutôt l'extension et la continuation du même procédé et de la même méthode.

Quoi qu'il en soit, s'il y a avantage à tirer de la philosophie quelques conclusions relatives à l'histoire de la philosophie, ce ne peut être qu'à la

condition d'user de ce moyen avec réserve, et, dans tous les cas, de le soumettre au contrôle éclairé de l'expérience et de l'érudition. A ce compte, il est en effet d'une certaine utilité : il sert comme à marquer sur la carte philosophique les principales divisions qui en partagent la surface, à jalonner la route à suivre, à donner en quelque sorte un tracé du voyage ; mais il ne faut pas oublier qu'il est toujours quelque peu hasardeux et hypothétique, et que, même en ses plus sûres et ses plus précises indications, il doit toujours être sévèrement vérifié et critiqué.

Concluons de ce qui précède que, sauf les réserves auxquelles a droit la méthode spéculative, c'est la méthode expérimentale, ou, pour mieux dire, l'induction, suivie, comme elle doit l'être, d'une légitime déduction, qui convient de préférence à l'histoire de la philosophie.

CHAPITRE III.

EXPOSITION DE LA MÉTHODE PROPRE A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

§ 1er. De l'observation dans l'histoire de la philosophie.

S'il en est ainsi, demandons-nous comment cette méthode, que nous ne connaissons que dans sa généralité, se particularise et se modifie en s'appliquant à cette science.

Et d'abord qu'on se rappelle qu'elle consiste en général en trois actes principaux : observer, comparer, et enfin généraliser.

Or, comment ces trois actes ont-ils lieu et s'ac-

complissent-ils dans l'histoire de la philosophie? Et d'abord comment observe-t-on? On n'observe pas un système comme on observe une étoile, une pierre ou une plante, un objet quel qu'il soit de l'ordre physique et matériel; on ne l'observe pas par les sens ou par les instruments associés aux organes des sens; on ne l'observe pas non plus comme la pensée, l'affection, la volonté, comme un fait quel qu'il soit de l'ordre psychologique. Ce n'est pas par la conscience (au moins directement) qu'on parvient à le connaître. Il y a sans doute concours des sens et de la conscience dans l'idée qu'on s'en forme; mais il y a aussi autre chose, il y a une condition spéciale, un moyen propre d'examen; il y a comme un sens à part, le sens philologique. Je ne voudrais pas cependant donner à entendre par ce mot un mode de connaissance analogue à celui de la perception interne ou externe; non le sens philologique est moins une faculté qu'un ensemble de facultés longuement exercées et à la fin habituées à l'étude et à l'explication du génie d'une langue; mais il n'en est pas moins vrai que cette espèce d'instruction est à l'examen et à l'intelligence des systèmes de philosophie ce que la conscience est à l'observation intime et psychologique; l'œil, la main, le télescope, le microscope ou le scalpel, à l'oberva-tion matérielle. Tout système en effet est écrit

dans une langue qu'il faut d'abord comprendre pour pouvoir ensuite aborder avec facilité et sûreté le système lui-même, s'en rendre compte et le juger. Ainsi, surtout pour l'histoire de la philosophie de l'antiquité, il est nécessaire d'être familier avec les langues dans lesquelles ont été exposées les doctrines qu'elle renferme; l'ignorance ou seulement l'inexpérience à cet égard exposeraient à de grands embarras, peut-être à l'impossibilité de faire certaines recherches, de lever certains doutes, d'éclaircir certaines obscurités: ce serait à peu près comme si, en astronomie, on manquait du télescope, et, dans la physique en général, des instruments et des machines qui servent à rendre les phénomènes perceptibles et observables. Et non seulement il importe de bien savoir les langues; mais comme dans chaque langue il y en a plusieurs, celle de la poésie, celle de l'éloquence, celle de la philosophie, et même celle des philosophes, pour être apte à bien faire l'histoire de la philosophie, il ne suffit pas de bien comprendre les idiomes divers, il faut aussi être initié à l'usage qu'en ont fait la philosophie et les philosophes.

Outre le sens philologique, un autre sens est encore nécessaire à l'observation et à l'étude des systèmes et des doctrines: c'est le sens philosophi-

que. Le sens philosophique! Je me sers à dessein de cette expression : car je ne veux dire autre chose, sinon un certain sentiment, une certaine habitude des matières philosophiques, certaines lumières qu'on acquiert en s'en occupant avec fruit; je ne veux pas dire une philosophie, tout un ordre achevé de principes et de conséquences, une complète théorie à l'aide de laquelle on examinerait et jugerait d'autres théories. Qui pourrait, à ce compte, faire de l'histoire de la philosophie? et aujourd'hui moins que jamais, aujourd'hui que chacun sait mieux ce qui manque encore à la science de solutions positives, qui pourrait se livrer à ces analyses critiques, s'il lui fallait, au préalable, avoir toute une philosophie qui, établie de point en point, eût une réponse à tout problème, une explication pour chaque fait? Sans doute une telle philosophie vaudrait mieux pour *criterium* qu'une simple capacité, qu'un certain tact, qu'un sens, que l'esprit philosophique, qui n'est pas la philosophie, mais l'aptitude à la philosophie. Mais si c'est là un avantage, ce n'est pas une nécessité, tandis que c'en est une d'avoir le sens philosophique. A défaut de ce sens, comment en effet distinguer ce qui est ou ce qui n'est pas du domaine de la philosophie, un système d'une religion, une théorie d'un poème, une conception abstraite de toute œuvre qui n'a pas le caractère de la science?

Comment ensuite analyser, comprendre et discuter les diverses doctrines, comment les comparer et les classer ? Pour chacune de ces opérations il est une chose indispensable : c'est le sens philosophique. Il est juste au reste de le remarquer, ce sens ne va pas et ne peut pas aller sans plus ou moins de philosophie ; on n'a le sens philosophique que parce qu'on a philosophé, et on n'a pas philosophé sans avoir, au moins sur quelques points, des solutions arrêtées. Au fond, le sens philosophique est toujours au moins un commencement et un essai de philosophie, plus l'aptitude à discuter les questions philosophiques. Voilà comment il est nécessaire et en même temps suffisant à l'étude de l'histoire de la philosophie.

Grâce au double moyen dont je viens de parler, l'*observation* des systèmes est possible et praticable.

Possible et praticable, comment s'accomplit-elle, par quels actes et d'après quelles règles ?

Je ne répéterai pas ici ce que j'ai dit à ce sujet, au moins d'une manière implicite, en traitant précédemment de l'*observation* en général ; je me bornerai à marquer ce qui est propre à l'*obser-*

vation appliquée à un système. Qu'est-ce donc qu'observer un système? C'est d'abord, comme pour tout fait qu'il s'agit de bien connaître, y concentrer son attention, de telle sorte que ce ne soit pas un moment et comme en passant qu'on y jette les yeux, mais que ce soit avec persévérance. Observer un système, c'est ensuite le distinguer non seulement de toute production qui n'est pas philosophique, mais aussi de tout système qui n'est pas lui, et qui n'a avec lui qu'un simple rapport de coexistence; il faut même souvent pousser la rigueur de l'abstraction jusqu'à le séparer de tout système qui peut lui être analogue, mais qui ne lui est pas identique. Il ne s'agit pas encore, en effet, de rapprocher et d'unir, comme quand on a comparé, mais de discerner et de séparer, afin de mieux voir en lui-même l'objet que l'on considère; n'y rien ajouter, n'en rien retrancher, mais le reconnaître tel qu'il est, et le délimiter avec justesse, telles sont les règles de cette opération.

Comme exemples satisfaisants d'une légitime *distinction*, j'indiquerai dans l'école ionienne les opinions particulières de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène et de quelques autres, et dans l'école éléatique celles de Xénophane, de Parménide, de Mélissus et de Zénon. Ce sont là, de deux côtés, autant de systèmes qui, malgré leur affinité, doi-

vent être d'abord isolés et examinés chacun à part, parce qu'ils ont chacun à part leur caractère et leur originalité. On pourrait en dire autant d'une foule d'autres faits du même genre qui, pour être connus et compris en eux-mêmes, veulènt d'abord être étudiés hors de leurs relations et de leurs dépendances.

Tout système a toujours plus ou moins de complexité; mais si tout système est complexe, on ne peut bien l'*observer* qu'en l'observant par parties, sauf ensuite, il est vrai, à le saisir dans son ensemble; on ne peut bien s'en rendre compte qu'en le suivant successivement dans chacun de ses points de vue, qu'en le pénétrant dans ses détails, qu'en le décomposant dans ses éléments, qu'en le soumettant en un mot à une sévère analyse. Il est inutile d'ajouter qu'alors comme toujours, et peut-être encore plus rigoureusement qu'en aucun autre sujet, l'analyse doit être exacte à tout diviser pour tout voir, à tout diviser avec ordre pour tout voir avec suite; si telles n'étaient pas ses qualités, elle serait fausse et défectueuse, parce qu'il y aurait de sa part omission ou confusion. Un système dont on négligerait quelque face importante, quelque rapport essentiel, serait nécessairement mal connu, et, une fois mal connu, il ne saurait être bien compris, non plus que bien

jugé; et dès lors l'observation serait viciée sans retour. On peut donc le dire avec raison, dans l'étude des systèmes, l'opération capitale est sans contredit l'analyse : bonne ou mauvaise, elle décide du sort de la synthèse; elle en détermine le caractère, le mérite ou les défauts. Cependant la synthèse a aussi son action propre, sa légitimité et son illégitimité.

Par la synthèse on reconstruit, on ramène à l'unité, on recompose les systèmes qu'on a d'abord décomposés. Or il est nécessaire que, dans cette réduction des parties à l'ensemble, l'ensemble soit toujours l'expression fidèle et vraie et la juste compréhension des parties qu'il réunit; autrement la réduction ne serait qu'un faux arrangement, qu'une altération de la vérité; et au lieu d'avoir recomposé la théorie analysée, on aurait composé, disposé à sa façon et comme inventé arbitrairement une tout autre théorie.

L'amour de la simplicité, le besoin de netteté, l'attachement trop exclusif à certaines vues systématiques, telles sont les causes ordinaires de ces synthèses vicieuses ou plutôt de ces hypothèses, telles sont les causes d'infidélité de l'historien de la philosophie à l'égard des philosophes qu'il se charge de faire connaître. Il éviterait ces défauts

s'il respectait plus scrupuleusement les données de l'analyse, et si, les recueillant avec plus de soin, il se bornait en les recomposant à les faire passer, sans omission, addition ni faux ordre, de l'état de développement à celui de résumé.

Quand les faits ne sont que des faits, et qu'ils ne supposent dans leurs agents ni intelligence ni volonté, il n'y a pas lieu de les estimer et de les juger moralement; il suffit de les connaître, et on les connaît quand on les a observés. Mais quand les faits sont des actes, des œuvres de l'esprit humain, on ne les a pas bien compris si on ne les a pas appréciés, et pour achever de s'en rendre compte il faut les critiquer. Or les systèmes sont de ces faits, puisqu'ils sont le fruit de la pensée: il est donc nécessaire de les juger.

Ainsi, quand par l'observation on est parvenu à se rendre maître du fond et des développements, du principal et des accessoires, du tout et des parties d'un système de philosophie, il reste encore à décider ce qu'on doit en penser, s'il est vrai ou s'il est faux, jusqu'à quel point il est vrai ou faux, en quoi il pouvait être ou n'être pas meilleur ou moins défectueux, quelles intentions il révèle, ce qu'on peut en imputer ou à l'auteur lui-même ou à ses devanciers et à ses successeurs; en un mot

il reste à l'apprécier. Or c'est là une des fonctions les plus délicates et les plus difficiles de l'historien de la philosophie, et qui exige le plus une réunion de qualités rares, la bonne foi, l'impartialité, un juste tempérament de sévérité et d'équitable bienveillance, une raison éclairée, étendue et pénétrante, et sinon toujours la science, au moins la sagesse, qui en est le sentiment.

§ 2. De l'objet de l'observation dans l'histoire de la philosophie.

Voilà quelle est l'*observation* dans l'histoire de la philosophie, voyons ce qui doit y être *observé*.

Que faut-il donc observer dans un système de philosophie? des points de vue insignifiants? des circonstances frivoles? des rapports accidentels? Ce ne serait pas faire de la science, ce serait s'amuser à des études vaines. C'est ainsi qu'en histoire naturelle, en zoologie par exemple, on ne s'attacherait à rien de sérieux si, au lieu de rechercher dans les diverses espèces les éléments constitutifs et les rapports essentiels de l'organisation qui leur est propre, on ne tenait compte que des modifications accidentelles et secondaires. De même, dans l'histoire de la philosophie, les systèmes aussi sont des espèces d'organisation, des

organismes intellectuels, des combinaisons de pensées, de véritables constructions, qui, indépendamment de la vérité qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas, ont leurs conditions d'existence, leur ordre de développement, leurs raisons d'être et leurs principes. Ne les prendre qu'à la surface et sous leur aspect extérieur, n'y regarder que le point de vue anecdotique ou littéraire, ne les considérer que par les petits côtés, ce serait, au lieu d'y voir des œuvres graves et sérieuses, n'y trouver qu'un vain jeu de l'esprit spéculatif; ce serait en noter les apparences et le *facies*, au lieu d'en pénétrer le sens réel et profond, l'idée mère et vitale; ce serait n'y rien entendre. Or ce n'est pas avec cette légèreté que se traite l'histoire de la philosophie.

Que faut-il donc observer dans les systèmes qu'elle présente?

Il est d'abord évident qu'on ne saurait sans grave erreur en négliger la date; il vaudrait peut-être mieux dire l'époque, car l'époque est plus large et a un sens plus logique; elle indique plus expressément avec les rapports de durée les rapports de causalité. Voir une doctrine dans son époque et au milieu des circonstances qui caractérisent cette époque; la suivre parmi les faits aux-

quels elle se lie dans le temps, et reconnaître ce qu'elle en reçoit comme aussi ce qu'elle leur prête; l'embrasser dans ses relations avec la religion, la politique, les mœurs et les institutions, en un mot la civilisation; tourner ainsi la chronologie à l'explication de l'histoire, voilà, certes, un des points de vue qu'on doit surtout se proposer en observant les systèmes.

Ce n'est même qu'en répétant avec soin et intelligence ces études chronologiques sur un grand nombre de systèmes qu'on peut décider la question du progrès philosophique, des conditions, des lois et de l'avenir de ce progrès. Effacez les dates et les époques, et vous n'avez plus d'ordre de succession, plus d'ordre de génération; vous n'avez plus aucune espèce d'ordre : car celui que donne la logique ne paraît et ne peut paraître que par celui et dans celui que donne la chronologie.

Il est également évident que, si on ne tenait aucun compte de la place dans l'espace, et, pour ainsi parler, de la localisation des systèmes, on ne les comprendrait qu'imparfaitement dans le rôle qu'ils ont joué. En effet, ils n'ont pas eu pour théâtre tel lieu, ils ne sont pas nés dans tel pays, et ils ne l'ont pas quitté pour se répandre et se produire au dehors en tel sens ou en tel autre,

sans se mêler ni toucher à une foule de choses; ils ont au contraire touché à tout, au sol, au climat, au tempérament et au génie des peuples qu'ils ont visités, à leur état social, à leurs dogmes, à leurs mœurs, à leurs lois, à toute leur vie. Ils ont donc eu mille occasions d'agir et de réagir, de recevoir et d'exercer des influences diverses, de se modifier, en un mot, selon leur position et leurs relations; et une des causes, ou du moins des conditions nécessaires de ces modifications, a été les lieux mêmes dans lesquels ils ont paru. Les systèmes ont aussi leur couleur locale, comme on dit; et, s'ils en portent moins la trace que les poèmes et les œuvres d'art, ils la portent cependant, et ce serait les mal observer que de n'en pas tenir compte.

S'expliquerait-on bien par exemple la philosophie d'Alexandrie si on ignorait quel en a été le siége et la métropole, et en quelles relations cette métropole se trouvait avec la Grèce, l'Orient et tout le monde civilisé?

La géographie sous ce rapport est, comme la chronologie elle-même, l'auxiliaire de la logique; elle lui fournit également des données à interpréter, des faits à suivre dans leurs conséquences.

Il en est encore de même de la biographie. La vie de l'homme en effet qui a eu une grande idée ne peut pas être demeurée étrangère à cette idée. Sans doute elle s'y lie moins, elle y pénètre et s'y mêle moins quand l'idée est abstraite, systématique, philosophique, que quand elle est poétique : la poésie souffre plus volontiers l'individualité que la philosophie, et l'individualité, c'est ce que regarde, ce que constate la biographie. Cependant il ne faudrait pas croire que jamais le philosophe efface en lui entièrement l'individu, la personne : il y a toujours dans le penseur qui a le plus généralisé en lui la qualité de penseur quelque chose qui rappelle le fils de telle famille, l'enfant de telle humeur, le disciple de tel maître, etc., etc., l'âme enfin qui a eu son originalité et sa nature propre. Cette remarque est surtout vraie de certaines intelligences dans lesquelles il règne la plus constante harmonie entre l'homme et le philosophe. Tel fut Socrate, par exemple, dans lequel on ne peut séparer le cœur de l'esprit, la vie pratique de la vie abstraite. C'est alors qu'il importe de faire entrer la biographie dans l'histoire de la philosophie ; l'en écarter, ce serait se priver d'une source de précieux enseignements, ce serait souvent s'exposer à mal connaître une doctrine.

Mais, de tous les points à observer dans un système de philosophie, les plus importants sont, certainement, les questions qu'il pose, les méthodes qu'il emploie et les solutions auxquelles il parvient. L'envisager sous ses rapports chronologiques, géographiques, biographiques et historiques, c'est déjà sans doute le considérer dans des conditions d'existence sans lesquelles on ne saurait bien le comprendre et l'apprécier; mais cependant ces conditions sont encore plus extérieures qu'essentielles et organiques, plus physiques que philosophiques. Il n'en est pas de même, loin de là, des questions, des méthodes, et enfin des solutions : là est la vie, le cœur même et la constitution des systèmes.

Questions, méthodes et solutions, voilà donc ce triple objet qu'on doit surtout observer. Mais ici encore il y a des distinctions et une gradation à établir. Pour peu en effet qu'on y réfléchisse, on n'a pas de peine à concevoir que, si, pour avoir une juste idée d'un système de philosophie, il est bien d'en avoir saisi la matière et les questions, il est mieux d'en posséder le sens et les solutions, et mieux encore d'en connaître l'esprit et la méthode. En effet, quand on sait dans quel champ se sont renfermées les recherches d'un philosophe, on est déjà sans doute en partie dans le secret de sa pensée; mais on y est beaucoup moins que

quand on sait ce qu'il a trouvé, et surtout comment il l'a trouvé ; c'est-à-dire, en d'autres termes, que ce qu'il y a de plus caractéristique dans une telle production, c'est le procédé qui y préside, c'est la règle qu'elle suit, c'est sa tendance, sa méthode : aussi est-ce à la méthode des doctrines qu'il examine et observe que doit, avant tout, s'attacher l'historien de la philosophie.

Voilà quelle est l'*observation* et l'*objet* de l'observation dans l'étude des systèmes.

§ 3. De la comparaison, de la généralisation et du raisonnement, dans l'histoire de la philosophie.

Quelle y est la *comparaison?* — Ce qu'elle est en général dans toute autre espèce d'étude, l'opération qui a pour but de rapprocher entre eux les faits observés, et de déterminer les rapports qu'ils ont les uns avec les autres. Comparer des systèmes, c'est toujours comparer ; seulement alors les points de vue sous lesquels on compare ne sont pas ceux sous lesquels on comparerait des phénomènes d'une autre nature et d'un autre ordre. Ce qu'on cherche, ce qu'on doit chercher dans les systèmes qu'on met en présence, ce sont les différences ou les ressemblances qui tiennent à leurs

circonstances chronologiques, ethnographiques, etc., mais surtout à leurs questions, à leurs solutions et à leurs méthodes.

Et du reste, comme toutes les fois qu'on fait acte de comparaison, il faut prendre garde de supposer des rapports qui ne sont pas, ou, s'ils sont, de leur donner une importance qu'ils n'ont pas. On irait contre ces règles, dans l'histoire de la philosophie, si, par oubli de la vérité ou défaut de justesse, on établissait entre les systèmes des analogies ou des différences qui seraient imaginaires ou purement accidentelles : il faudrait les diviser, et cependant on les unirait; les unir, et on les diviserait; on les unirait et on les diviserait par les plus frivoles raisons; et, de toute façon, on les livrerait mal comparés et mal rapprochés à la généralisation, qui n'opérerait plus que sur des données inexactes.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que ce sont les mêmes points de vue, et le même ordre entre ces points de vue, auxquels doit s'attacher l'observation, que la comparaison elle-même doit rechercher et reconnaître : je veux dire le temps, le lieu, les individus, les questions, les solutions et les méthodes. Il en est de même pour la généralisation.

Après avoir expliqué comment, dans l'histoire de la philosophie, on *observe* et on *compare*, il n'est pas difficile d'expliquer comment on y *généralise*. On n'y généralise pas autrement que dans toutes les sciences de faits. Seulement, comme ici les faits sont des théories, des systèmes souvent difficiles à bien comprendre, soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports, ce n'est qu'avec les plus grandes précautions qu'on doit essayer de les classer et de les ramener à des lois; on doit toujours être en crainte de trop ou trop peu généraliser, de trop ou de trop peu simplifier, et de se mettre, de façon ou d'autre, en dehors de la vérité. Il est toujours si aisé, et souvent si séduisant, d'arranger à son idée les doctrines qu'on expose, d'en effacer, dans un intérêt de secte ou de parti, les différences qui les séparent ou les analogies qui les rapprochent, et par suite de les faire entrer dans des généralités arbitraires, qu'on ne saurait mettre trop de soin à ne généraliser qu'avec réserve, et seulement en raison de l'observation et de la comparaison. Les exemples ne manqueraient pas pour montrer les inconvénients de l'oubli de ces préceptes. Qu'il me suffise de citer celui d'une récente classification d'après laquelle certains philosophes de notre temps et de notre pays ont reçu en commun le titre d'*éclectiques*. Il y a eu inexactitude à les appeler de ce

nom : car tous ne sont pas éclectiques ; quelques uns le sont expressément, mais d'autres le sont à peine, d'autres ne le sont nullement. Ils ont sans doute entre eux une certaine analogie, mais ce n'est pas celle de l'éclectisme : ce serait plutôt celle de la psychologie, de laquelle tous procèdent. Aussi serait-ce là un rapport par lequel il conviendrait mieux de les grouper et de les classer.

Je demanderai, à cette occasion, la permission de citer un passage du *Supplément* que j'ai ajouté à la troisième édition de mon *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle :*

« Un mot maintenant sur la classification que j'ai faite des diverses *écoles*. *Ecole sensualiste :* c'est peut-être celle dans laquelle tous les philosophes que j'y ai compris sont groupés avec le plus d'exactitude et de vérité. En effet, tous ne conviennent-ils pas en ce principe commun, que la sensation est le fait capital, le fait primitif de la vie humaine? et si les uns, comme Cabanis, le considèrent plus particulièrement sous le rapport physiologique, et les autres, comme M. de Tracy, sous le rapport psychologique, cette différence en est une de question, et non de système ; tous ont le

même système, quel que soit le sujet auquel ils l'appliquent. — Mais l'expression *sensualiste* a paru ne pas bien rendre l'idée que j'y attachais. Je n'y tiens pas, et je l'abandonne, pourvu qu'on m'en donne une qui soit plus juste et aussi commode. Mais j'ai cherché, et je ne vois pas trop celle que je pourrais lui substituer. Elle est d'ailleurs maintenant consacrée par l'usage, et je ne crois pas que personne partage aujourd'hui sérieusement la crainte de M. Thurot, qui, dans une note de son ouvrage sur l'*Entendement et la raison*, juge vraiment avec un peu de trouble et d'amertume mal déguisée un terme dont, sans aucun doute, il aurait dû moins s'inquiéter (1).

» Quant à l'*école théologique*, il n'y a pas même unité entre les écrivains que j'ai rapprochés sous ce titre commun. En effet, MM. de Maistre, de Lamennais et de Bonald, sont des philosophes

(1) Voici ce passage : « Il est arrivé que quelques écrivains de notre temps ont imaginé de désigner la doctrine de ces philosophes par le mot de *sensualisme*. Mais ce mot, qui n'est nullement français, a de plus l'inconvénient de ne pas exprimer ce qu'apparemment on a voulu lui faire signifier, c'est-à-dire une théorie fondée exclusivement sur le phénomène de la sensation. Cependant les femmes et les gens du monde, étrangers à ces sortes de spéculations, jugeant de la

catholiques, des penseurs orthodoxes, et on ne pourrait en dire autant de quelques uns de ceux que je leur ai adjoints, de Saint-Martin en particulier. Sous ce rapport, la dénomination par laquelle je les désigne n'est pas sans doute très-exacte; elle ne l'est pas non plus en ce sens que ceux-là seuls auxquels elle s'applique traitent des questions religieuses et ne traitent que ces questions; je n'ai pas besoin de le démontrer. Mais comme tous ont une tendance à tirer la philosophie d'une faculté qui n'est ni la sensation ni la conscience, et qui, sous le nom de religion, de foi et d'inspiration, est directement ou indirectement, immédiatement ou par tradition, une manière de s'éclairer qui n'a, en quelque sorte, rien d'humain, et qui vient de Dieu seul, j'en fais, d'après cette circonstance, une *école* particulière, que, d'après cette circonstance aussi, j'appelle *théologique*, ayant soin d'ailleurs de noter toutes les nuances qui la varient.

signification de ce terme par son analogie avec les mots *sensuel*, *sensualiste*, s'imagineront sans doute que les auteurs qu'on appelle *sensualistes* ont composé des ouvrages obscènes ou licencieux, ou au moins des traités de gastronomie. Or c'est un tort véritable que de donner lieu à de pareilles méprises. Il faut donc croire que ceux qui ont imaginé ce terme malencontreux n'en ont aperçu ni l'inconvenance ni l'inconvénient, car la *perversité de l'intention* ne doit pas se présumer sans preuves.»

» Malgré toutes les précautions prises pour expliquer comment j'entends l'*école éclectique*, j'avoue que le nom est mal choisi, et qu'il ne convient nullement à la plupart des philosophes auxquels, par extension, et beaucoup trop d'extension, je l'ai improprement donné. En effet, s'il y a quelque chose de commun entre tous ceux qui n'appartiennent ni à l'*école sensualiste*, ni à l'*école théologique*, ce n'est pas d'être *éclectiques* dans la vraie valeur du mot, c'est-à-dire d'appeler l'histoire et la critique au secours de la philosophie, de faire servir l'érudition à l'avancement de la spéculation : c'est de reconnaître la conscience comme la faculté génératrice de toutes les connaissances morales, et les phénomènes moraux comme des phénomènes spéciaux qui ne relèvent que de la conscience; c'est de reconnaître un sens moral et un objet propre à ce sens. Pour ce qui est de l'*éclectisme*, quoique aucun n'y répugne, quelques uns seulement l'embrassent; M. Cousin, plus particulièrement, l'a professé comme système. Je devrais donc dire, pour bien dire, non pas *école éclectique*, mais *école du sens intime*, *école de la perception interne*, *école psychologique*, et marquer dans cette école, entre autre variétés, celle des purs psychologues, et celle des psychologues *éclectiques*. »

J'ai maintenant à faire remarquer que, dans l'histoire de la philosophie (ce qui ne lui est au reste pas particulier), la généralisation aboutit à deux sortes de résultats faciles à distinguer. Les uns regardent en effet les causes et leurs actions, les autres les substances et leurs attributs; les premiers la succession et l'enchaînement des circonstances, les seconds la simultanéité et la convenance des caractères; ceux-ci le point de vue d'après lequel se font les *classes*, ceux-là le point de vue d'après lequel se font les *lois*.

L'histoire de la philosophie parvient par la généralisation à ces deux sortes de résultats : 1° à des classes, comme, par exemple, lorsqu'elle partage les écoles grecques en écoles Ionienne, Eléatique, Socratique, Stoïcienne, Epicurienne, etc., etc; 2° à des lois, lorsqu'elle marque les rapports invariables d'après lesquels se succèdent tels et tels systèmes, comme le sensualisme et l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. J'aurai plus loin l'occasion de bien montrer cette distinction entre les *classes* et les *lois*; je me borne ici à la conclure de la nature même des objets sur lesquels opère la généralisation.

Mais la généralisation, y compris l'observation et la comparaison, est-elle toute la méthode de

l'histoire de la philosophie? Non, sans doute : car cette science déduit comme elle induit, raisonne comme elle généralise et applique ses principes après qu'elle les a établis.

Elle a donc double méthode, ou, si l'on aime mieux, une seule méthode, mais en deux actes successifs, et tellement liés entre eux, que, si le premier est la condition de la possibilité du second, le second est le moyen, le mode de puissance du premier. Quand donc on est parvenu à grouper en certaines classes et à ranger sous certaines lois les systèmes de philosophie, on n'a pas tout fait pour la connaissance de cet ordre de phénomènes; on a fait de la théorie, mais on n'a pas fait de l'application. Il reste à user du raisonnement Or, comment en use-t-on?

Un système se présente dont il serait difficile, peut-être même impossible, de connaître directement les caractères et les rapports : il s'agit donc de les connaître indirectement, et par conclusion. Or, comment les conclure? En prenant ce système dans ce qu'il a de *connu*, dans les *données* qu'il présente, et en le rapprochant par ces données de telle classe ou de telle loi de l'histoire de la philosophie; puis, s'il paraît s'y rapporter, en l'assimilant logiquement aux systèmes aux-

quels conviennent cette classe et cette loi; alors on le comprend par raisonnement, on l'infère, on le *conclut;* et on le conclut à coup sûr si l'opération est exacte, c'est-à-dire si on ne s'est trompé ni sur les *données* de ce système, ni sur la convenance de ces *données* avec les généralités auxquelles on les rapporte.

Soit donc qu'on veuille déterminer une philosophie du passé, et d'un passé reculé qui ne nous l'aurait transmise qu'en ruines et par fragments, soit qu'on veuille conjecturer une philosophie encore à naître, mais qui s'annonce par certains signes, on a un sûr procédé pour retrouver l'une et prévoir l'autre, projeter celle-ci et refaire celle-là, pour les concevoir toutes deux, et toutes deux les juger à peu près comme si on les connaissait directement et en elles-mêmes.

Par exemple, il est constant, d'après le témoignage de l'antiquité, que Protagoras regardait l'homme comme la mesure de toute chose. C'est là la donnée de son système; mais quel est ce système? Le raisonnement va nous l'apprendre. En effet, d'après cette *donnée*, entendue comme elle doit l'être, il est clair que cette doctrine est une espèce de sensualisme qui a les principes, les conséquences, l'esprit et le caractère des doctrines

sensualistes. On peut donc à bon droit, avec Platon dans le *Théétète*, le traiter comme tel, l'exposer, le discuter, le juger comme tel.

Il pourrait en être de même de la philosophie d'Elée, que M. Cousin, dans ses deux articles de Xénophon et de Zénon, a su si bien restaurer, expliquer et apprécier, à l'aide du même procédé habilement appliqué. Il est sorti de cette restitution, de cette interprétation par voie logique, tout un panthéisme philosophique, que l'histoire seule et par elle-même eût été impuissante à nous rendre dans son entier. Mais, au lieu du passé regarde-t-on l'avenir, le raisonnement a même force, et peut également sur *données* conclure les systèmes qui doivent un jour se produire, et marquer d'avance leur action, leur tendance et leur destinée. Car cette destinée sera celle de tout système du même genre qui s'est antérieurement développé; elle aura la même marche et suivra la même loi, à peu près comme dans le monde physique, toute différence gardée, les phénomènes d'un certain ordre auront lieu dans l'avenir comme les phénomènes du même ordre ont eu lieu dans le passé. C'est le raisonnement qui dans tous ces cas supplée par ses conclusions au défaut de l'observation. On voit donc de quel secours est pour l'histoire de la philosophie ce puissant instrument.

Si c'est par l'acte de la généralisation qu'elle crée ses théories, c'est par celui du raisonnement qu'elle les particularise et les applique. L'un la fonde, l'autre la féconde; elle ne ferait rien sans le premier, sans le second rien d'utile : grâce à leur concours bien réglé, elle est tout ce qu'elle doit être. Elle a ses principes et ses conséquences, son centre et ses rayons; elle est science de tout point.

Généralisation et raisonnement, telle est la double méthode, telle est toute la méthode de l'histoire de la philosophie.

CHAPITRE IV.

DES DIFFICULTÉS DE LA MÉTHODE PROPRE A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

§ 1er. Difficultés relatives à l'étude et à l'observation des systèmes de philosophie.

Cette méthode a des difficultés qui lui sont particulières, et qui sont surtout relatives à celle de ses opérations que j'ai désignée sous le nom d'*observation* des systèmes.

De ces difficultés, la première est celle qui tient au grand nombre et au défaut d'ordre dans le grand nombre des systèmes à *observer*. Comme je l'ai examiné précédemment en répondant à une

objection faite contre la méthode que je viens d'exposer, je n'y reviendrai que pour rappeler que le moyen d'en triompher est d'adopter, au moins provisoirement, et sauf plus tard à les modifier dans ce qu'elles peuvent avoir d'inexact, les classifications établies par les historiens de la philosophie qui ont le plus d'autorité. Ces classifications, en distribuant les doctrines auxquelles elles s'étendent par époques et par écoles, empêchent la confusion, qui serait en effet inévitable si tout se présentait à nos yeux pêle-mêle et sans divisions. Une telle ressource était impossible à ceux qui les premiers se livrèrent à ces recherches : ils avaient tout à trouver; mais aussi, par compensation, ce qu'ils avaient à trouver était plus limité. Ainsi Platon et Aristote n'avaient guère qu'à reconnaître les doctrines des Ioniens, des Pythagoriciens et de leurs disciples, et s'ils avaient tout à faire, parce que rien n'était fait, ils n'avaient pas beaucoup à faire, parce qu'il n'y avait pas matière à beaucoup faire. Pour nous, en notre situation, après tout ce qui a été produit d'idées philosophiques, nous serions fort embarrassés s'ils nous fallait nous mettre en marche sans guides ni indications ; ce serait alors vraiment que, faute de pouvoir nous orienter dans ce monde, à la fois si vaste et si divers, nous serions exposés à nous égarer et à nous perdre dans des détails infinis.

Mais nous avons devant nous une longue suite de précurseurs, dont les explorations successives, résumées finalement en un certain nombre de généralités, nous sont de grande utilité pour nous diriger dans nos études. C'est un avantage de position que nous ne devons pas négliger, afin d'être capables d'une tâche qui, en effet, sans ce secours, serait au-dessus de nos forces.

Je m'en réfère, pour plus de développement, à ce que j'ai dit plus haut sur ce sujet; seulement, j'insiste pour qu'on n'oublie pas que l'histoire de la philosophie se fait par l'histoire de la philosophie, ou, afin de donner à ma pensée une tournure moins paradoxale, que l'histoire de la philosophie se fait et se perfectionne, non à la condition d'être sans cesse et tout entière renouvelée, comme si tout y était à créer, mais à la condition d'être continuée, développée et améliorée dans le sens et au moyen des perfectionnements successifs dont elle s'est enrichie.

Que si on y emploie la philosophie, ce qui, comme je l'ai aussi montré, y est encore employer d'une manière détournée une espèce d'histoire, l'histoire de l'esprit humain, élevée au caractère de science, cet art ne dispense pas de recourir également à l'histoire proprement dite : car, après que

par la philosophie on a conjecturé ce qui a dû être, il reste à savoir, d'après les faits, si ce qui a dû être a été, et comment cela a été.

Mais si cette première difficulté n'est pas au fond aussi sérieuse qu'elle le paraît au premier coup d'œil, il en est une foule d'autres réellement très-graves, qui, en s'y joignant, font de l'étude et de la connaissance des systèmes une des tâches les plus laborieuses que puisse entreprendre un historien.

Ainsi il y a celle des langues, particulièrement en ce qui regarde les philosophies de l'antiquité, par exemple la philosophie grecque, qui, de toutes certainement la plus communément accessible, est cependant loin d'être aisément et familièrement accessible. Que serait-ce s'il était question de celles de l'Orient, de l'Egypte, de l'Inde et de la Chine, etc., etc.? Aussi que de peines n'ont pas coûté à Colebrooke et à Remusat leurs travaux philologiques faits en vue de l'histoire de la philosophie orientale. Il est vrai qu'il n'en est pas des systèmes comme des poèmes, comme des œuvres d'art en général, qu'on n'entend et qu'on ne sent bien que dans les paroles mêmes de leurs auteurs. Les systèmes se traduisent mieux et peuvent

mieux se comprendre dans les traductions qui les font connaître; mais il faut toujours que quelqu'un se charge de les traduire, et là, je le répète, est une grave difficulté : car savoir les langues ne suffit pas, puisque dans ces langues il y a des langues qui, appropriées à la philosophie, demandent, pour être entendues dans leur signification toute spéciale, des habitudes particulières d'interprétation et de critique. Les philosophes ne parlent pas comme les poètes et les orateurs; ils ont leurs formes à eux, leurs tours et leurs termes à eux, auxquels il faut être initié pour bien saisir leurs idées. Mais non seulement les philosophes ont en général leur langue, la langue de la philosophie, il arrive encore fréquemment que tel philosophe a la sienne, celle de son système, celle de sa logique, qu'on ne peut ignorer sans s'exposer à des méprises continuelles. Or on n'est bon juge d'une doctrine que quand on est sûr de la connaître jusque dans ses formules les plus singulières. C'est bien le moins d'ailleurs qu'on puisse faire pour le génie que de l'accepter aux conditions qu'il met à la production et à la communication de ses pensées; c'est bien le moins qu'on l'étudie dans la langue qu'il a choisie.

Il faut en dire autant du mode de composition

et d'exposition. Il n'est pas le même pour tous; chez la plupart il est sans doute didactique et logique, mais chez plusieurs il a un autre caractère : chez Platon, par exemple, il est plutôt oratoire, quelquefois même poétique; il procède par le dialogue, selon les règles et les convenances, avec les agréments et aussi avec les inconvénients du dialogue; chez Aristote au contraire il tournerait plutôt à la concision et à la sécheresse d'un résumé qui demande à être développé, éclairé et commenté. Chez les mystiques en général il consiste bien plus en élans d'âme et en mouvements d'inspiration et de sentiments qu'en démonstrations et qu'en preuves. Il y a donc encore là une étude à faire, à défaut de laquelle il serait impossible de se rendre bien maître de la pensée des écrivains qu'on examinerait, et qui devient ainsi dans beaucoup de cas une des conditions nécessaires de l'*observation* des systèmes.

Enfin, il est des difficultés qui tiennent non plus précisément à l'expression et à l'exposition des systèmes eux-mêmes, mais à l'état d'altération dans lequel ils nous sont parvenus. Beaucoup en effet ne nous ont été transmis que par fragments rares et sans lien, souvent d'une douteuse authenticité, et qui, de plus, ont quelquefois,

dans le peu qui nous en reste, plusieurs des inconvénients que je viens de signaler. Ainsi, avant Platon et Aristote, nous n'avons de la philosophie grecque aucun monument un peu complet, et du plus grand nombre des doctrines comprises dans cette époque, nous ne recueillons, à grand' peine, que des débris dispersés, souvent contestables, souvent obscurs et insignifiants. Quand il faut de ces débris refaire un tout bien lié, quand il faut avec ces ruines reconstruire un édifice dont le plan n'apparaît que par traces mutilées, quand il faut dans des assertions sans développement et sans suite retrouver des principes ou ressaisir des conséquences, et tenter un raccord systématique et logique de ces parties isolées, l'analyse la plus industrieuse, jointe à la plus riche érudition, n'aboutit souvent qu'à une imparfaite et hasardeuse restauration, si même elle y aboutit et n'est pas forcée de reconnaître son impuissance à rien tirer de clair et de satisfaisant de données si défectueuses.

Mais la condition de l'historien est encore plus laborieuse lorsque ces textes, tout altérés, tout tronqués qu'ils peuvent être, viennent eux-mêmes à lui manquer, et qu'il n'a en place que des témoignages qui ne sont ni plus abondants, ni plus

laire, ni mieux liés. A tous les embarras qu'il éprouve à rapprocher, à combiner, à coordonner les premiers, se joignent pour lui ceux de la discussion et de l'appréciation des seconds. Les témoignages ne disent pas avec plus d'étendue et de développement la pensée des auteurs dont ils constatent les opinions, et ils ne la disent pas directement, telle qu'elle a été professée par ceux-là mêmes qui l'ont conçue : ils sont sujets par conséquent à la changer, à la modifier, à la transmettre infidèlement. Que si parfois, au lieu de l'altérer, ils l'expliquent et la font valoir, et si, venus d'esprits rigoureux et éclairés, ils sont plutôt des commentaires, et des commentaires savants, exacts et précis, que de vagues traditions, le plus ordinairement, au contraire, ce sont des versions corrompues ou des reproductions sans lumières de paroles dont ils ne rendent qu'imparfaitement le vrai sens. Au moins, quand on a les textes, est-on sûr d'y trouver les idées mêmes et l'esprit des philosophes qu'on veut connaître; mais quand il s'agit d'autorités, et surtout d'autorités suspectes et contestables, on doit toujours être en garde contre les faits qu'elles transmettent.

J'allais oublier de mentionner une circonstance

qui, sans contredit, est un des plus grands empêchements dans l'histoire de la philosophie : je veux parler du secret dont certaines écoles ont à dessein enveloppé leurs doctrines, soit par prudence de conduite, soit par respect, je dirai plutôt par superstition pour la vérité, qu'elles auraient craint de profaner en la livrant nue et sans voiles à des esprits mal instruits. Enfermées comme dans un sanctuaire, initiant et n'enseignant pas, ne répandant leurs idées que sous la forme du mystère, plus sacerdotales que philosophiques, elles sont restées impénétrables, ou ce qui a transpiré de leurs principes, fragmentaire et incomplet, n'a le plus souvent donné lieu qu'à de vagues et divergentes interprétations. Ainsi, sans parler d'Orphée et des prêtres de l'Egypte, dont on peut dire que la philosophie est demeurée ensevelie dans l'ombre où ils la tenaient, n'est-ce pas par la même raison que nous avons tant à regretter de Pythagore et de ses disciples ? et de notre temps, presque de nos jours, n'est-ce pas encore à la même cause qu'il faut attribuer les réticences et les singulières obscurités de Saint-Martin et de sa secte ?

Contre de telles difficultés la philologie et l'analyse sont de faibles secours ; il faudrait, pour

s'éclairer, des révélations et des confessions qu'elles ne sauraient suppléer. Elles s'armeraient de toute leur puissance, elles useraient de toutes leurs ressources, qu'elles ne parviendraient pas à saisir un secret qu'on s'est appliqué à cacher et à retenir avec une sorte de religion.

Tout n'est pas achevé quand, à force d'habileté philologique et critique, on a trouvé le moyen de constater et reconnaître les systèmes qu'on étudie. On a fait œuvre d'érudit; reste à faire œuvre de philosophe, reste à examiner et à juger. Or, examiner et juger n'est pas chose facile, quand il s'agit de conceptions telles que celles qu'offre en général l'histoire de la philosophie. Quelles questions n'embrassent-elles pas, pour peu surtout qu'elles s'étendent de leur sujet principal aux sujets qui s'y rapportent ? A quels problèmes ne touchent-elles pas? où s'arrêtent-elles, où finissent-elles? Car, si elles se proposent plus spécialement l'origine, la nature et la destinée, de l'homme, ne sont-elles pas aussi entraînées vers ces autres sujets : Qu'est-ce que le monde sous ces mêmes rapports? et Dieu lui-même, qu'est-il au présent, au passé et à l'avenir de ses créatures? d'où les a-t-il tirées, et où les conduit-il, et comment les conduit-il? Voilà sur quels points, du

centre d'où elles partent, rayonnent inévitablement les conceptions philosophiques; et sur toutes ces questions, elles ont leurs solutions et leurs méthodes de solutions; et puis, elles ont encore leurs causes, et avec leurs causes, leurs effets dont on ne peut pas les séparer; elles tiennent à tout dans l'ordre moral, elles se mêlent à tout dans la société. Or, il faut les comprendre et les apprécier sous tous ces points de vue.

Il n'y a sans doute point là de véritables impossibilités: l'histoire de la philosophie le prouve assez par ses progrès. Mais il y a certainement de hautes et graves difficultés, qu'on ne saurait aborder avec un art trop divers, avec trop d'érudition, de critique, de sagacité, de force logique, d'impartialité et de sagesse de jugement.

Pour l'histoire de la philosophie, la tâche la plus pénible est surtout l'observation et la connaissance des systèmes. Cependant il ne faut pas croire que la comparaison et la généralisation n'exigent pas un soin sérieux. Elles ont de moindres difficultés; mais elles ont aussi leurs difficultés.

§ 2. Difficultés de la comparaison, de la généralisation et du raisonnement, dans l'histoire de la philosophie.

Et d'abord, la comparaison, par là même qu'elle embrasse un grand nombre de points de vue dans les systèmes qu'elle rapproche, exige tout à la fois et beaucoup d'étendue, et beaucoup de netteté d'intelligence : car autrement on ne saisit pas tous les rapports que l'on cherche, ou on les saisit confusément, et de manière à n'en tirer que de vagues généralités. Elle demande également dans beaucoup de circonstances une rare finesse de jugement et un discernement peu ordinaire : car il s'agit de démêler, sous des ressemblances apparentes, des divergences véritables, ou, sous de prétendues oppositions, de réelles analogies. Il s'agit de n'être pas dupe de dehors trompeurs, et de voir les choses au vrai, malgré de faux semblants.

Enfin souvent les systèmes auxquels s'applique la comparaison ne sont point si bien liés, si suivis en eux-mêmes, que, se rapprochant par certains points, par d'autres ils ne se repoussent, et ne soient ainsi tour à tour analogues et divers. Il importe alors de tenir compte de ces ressemblances et de ces différences, et de voir comment, il

est vrai aux dépens de la logique, mais conformément aux faits, des théories qui s'accordent et conviennent dans leurs principes ne conviennent pas dans leurs conséquences, et réciproquement.

A toutes ces conditions, la comparaison a certainement ses difficultés.

La généralisation a aussi les siennes, mais moindres évidemment, parce que, pour faire son œuvre, elle n'a que fort peu à ajouter à celle de la comparaison. La comparaison a constaté entre un certain nombre de doctrines d'incontestables analogies; que reste-t-il à faire pour généraliser? A trouver à ces doctrines une unité commune, un type, et comme un modèle qui les représente fidèlement; or, si la comparaison a été heureuse, a généralisation bien préparée pourra l'être également. Toutefois, c'est le devoir de celui qui généralise de ne céder à aucune préoccupation d'intérêt, de passion de secte ou de parti. Or ce devoir est peut-être plus délicat et plus rigoureux dans l'histoire de la philosophie que dans aucune autre science. C'est pourquoi on ne saurait apporter trop de discrétion et de réserve, de maturité et de sagesse, de désintéressement scientifique, de droi-

ture, de fermeté et de sévérité de raison, dans l'opération par laquelle on essaie de saisir les classes et les lois des systèmes.

Mêmes remarques à peu près en ce qui regarde le raisonnement. Il est inutile de les développer; je me borne à les indiquer.

classifications propres à l'histoire de la philosophie? Cela dépend des points de vue sous lesquels on envisage les systèmes que l'on classe.

§ 1er. Le temps.

Est-ce surtout sous le point de vue du temps et de la date? La classification qu'on en fait a particulièrement pour objet d'exprimer leurs rapports d'antériorité, de postériorité ou de simultanéité; elle est avant tout chronologique. De là les époques et les périodes; de là, par exemple, ces trois époques : philosophie ancienne, philosophie du moyen âge, philosophie moderne; ou seulement ces deux-ci : philosophie ancienne et philosophie moderne; de là, dans la première de ces deux époques principales, la période qui s'étend (en se renfermant dans la Grèce) de 600 à 400, celle qui va de 400 jusqu'au deuxième siècle de notre ère, celle enfin qui se termine environ au sixième siècle; de là aussi, dans la seconde, la période de la scholastique et celle de la philosophie moderne proprement dite; et ainsi de suite, si l'on voulait aller de chaque période à ses sous-périodes, et de celles-ci encore à leurs fractions.

On détermine en général ces époques, ces pé-

riodes, et ces sous-périodes, d'après celles qui sont reconnues dans l'histoire générale ; et ce n'est pas sans raison, puisqu'il est naturel que les événements philosophiques, qui sont des systèmes, se lient et répondent aux autres faits dont les sociétés sont le théâtre. Cependant, comme il se peut que ces systèmes devancent ou suivent à d'assez longs intervalles les faits auxquels ils se lient, il serait mieux peut-être, dans certains cas, de faire pour l'histoire de la philosophie une chronologie qui lui fût propre : on éviterait ainsi toute confusion.

Si on ne considérait dans ces classifications que le point de vue de la durée, elles seraient sans doute bien insignifiantes ; elles ne marqueraient que des rapports de pure et simple existence ; rien de la causalité, de l'action, de la direction, de la vraie vie des opinions philosophiques. Mais, quoiqu'elles semblent se réduire à l'élément chronologique, elles s'étendent cependant à plusieurs autres éléments inhérents à celui du temps, tels que les mouvements religieux, politiques et littéraires ; et alors, de simples dates elles deviennent des signes plus explicites, qui marquent, avec les années, les circonstances dans lesquelles de grandes âmes sont venues au monde pour y apporter une idée ; elles marquent l'âge des idées et de tout ce qui tient aux idées ; toutefois, pour

être prises et entendues en ce sens, elles ont besoin d'être accompagnées d'expressions qui les expliquent, et qui disent ce que la date, pur chiffre en elle-même, ne saurait signifier et dire dans son langage tout arithmétique.

Insuffisantes sans doute, mais cependant nécessaires, les classifications chronologiques ne pourraient pas plus manquer à l'histoire de la philosophie qu'à toute autre histoire.

§ 2. Le lieu.

D'autres classifications se tirent du lieu où se sont développés et d'où se sont répandus tels ou tels systèmes. Il est vrai que cette circonstance n'est pas, dans ce cas-là même, la seule dont on tienne compte, et qu'on y joint implicitement celle de certaines causes morales qui ont réellement eu action sur le mouvement philosophique, telles par exemple que le génie et le caractère d'un peuple, son état religieux, politique et littéraire; en sorte que ce n'est point simplement le point de vue géographique, un pur fait de localité, qu'on abstrait et qu'on généralise; c'est aussi et surtout un phénomène ou un ensemble de phénomènes spirituels, qu'on rattache comme conséquence, ou, si l'on veut, comme coïncidence, à un phénomène physi-

que. Ainsi, quand on dit, par exemple, philosophie Orientale, ou philosophie de l'Inde, de l'Egypte et de la Perse; philosophie Grecque, ou philosophie Ionienne, Italique, Alexandrine; et quand on dit également philosophie Française, Ecossaise, Allemande,e tc., certes on n'entend pas dire par ces paroles qu'il y a la philosophie d'un pays et la philosophie d'un autre pays; que les philosophies se délimitent et se partagent comme les territoires, qu'elles sont comme les degrés de longitude et de latitude. La philosophie, de sa nature, n'est pas telle en un lieu et telle dans un autre lieu, elle n'est pas nationale; elle est humaine, universelle; elle est de tous les esprits qui, sur quelque point du globe, cherchent et trouvent la vérité au moyen de la réflexion. La preuve, s'il la fallait, c'est qu'à quelques différences près, qui sont surtout extérieures, on reconnaît dans l'Orient les mêmes doctrines que dans la Grèce, et les mêmes encore dans l'Europe moderne que dans la Grèce et dans l'Orient; la forme seule varie, mais l'analogie est au fond. Toutes se ressemblent, surtout à mesure qu'elles se perfectionnent, et deviennent plus scientifiques. Et si elles étaient toutes achevées, elles seraient toutes la raison, et non pas telles ou telles raisons; elles seraient la raison partout et pour tous la même, la raison générale développée en

théories unanimement acceptées. Il n'y a dans la philosophie des diversités et des originalités que parce qu'elle n'est pas encore assez philosophie. Si elle l'était parfaitement, elle ne se prêterait pas à ces distinctions; elle ne varierait pas d'un peuple à l'autre ou d'un homme à un autre homme; elle n'aurait pas plusieurs systèmes, elle n'en aurait qu'un, qui serait commun, qui serait celui de l'esprit humain.

Qu'expriment donc les classifications tirées du point de vue géographique? De simples divisions relatives bien moins à la philosophie elle-même et à ses éléments constitutifs qu'aux causes extérieures et locales qui l'ont modifiée dans son développement et son mouvement matériel. Sous ce rapport, elles ont leur utilité, parce qu'elles marquent des différences, comme aussi des analogies, qu'à défaut de ces considérations on aurait peine à comprendre. Mais on ne doit pas oublier que ces sortes de généralités touchent moins au fond qu'à la surface des systèmes qu'elles embrassent, et qu'en dernière analyse elles sont plus historiques que philosophiques.

Il ne faut pas les négliger, mais il ne faut pas y attacher une trop grande importance. Elles servent à constater les accidents et les variations de

la raison, ou plutôt des raisons individuelles, mais non les phénomènes généraux de la raison universelle.

§ 3. Les hommes.

Une troisième espèce de classifications est celle qui se rapporte aux caractères que certaines doctrines ont reçus soit de leurs premiers fondateurs, soit de leurs plus illustres promoteurs. Quand, en effet, des hommes de génie ont eu la puissance de mettre dans le monde un nouvel ordre d'idées, et d'animer de leur pensée, de pénétrer de leurs convictions, de s'assimiler logiquement un certain nombre d'intelligences qui, avec eux et après eux, ont marché dans les mêmes voies, ces hommes méritent sans contredit que leur nom soit donné aux idées dont ils sont les auteurs, et il n'y a que justice à les en faire les patrons et comme les parrains. C'est la meilleure manière de reconnaître et de consigner dans l'histoire, par un titre qui ne s'oublie pas, les services qu'ils ont rendus à la philosophie et à la science. C'est, si j'ose ainsi le dire, la commémoration de la gloire instituée en l'honneur des héros, et souvent des martyrs de la pensée.

De là le Pythagorisme, le Platonisme et

l'Aristotélisme. De là le Cartésianisme, le Kantisme, etc., etc.

Je ferai une remarque à ce sujet : dans tous ces noms que je viens d'énoncer, il n'y en pas un à la scolastique. Pourquoi ? Parce que la scolastique, bien qu'elle ne manque pas de grands hommes, et qu'elle compte avec orgueil saint Anselme, Abeilard, saint Thomas et beaucoup d'autres, n'a cependant sa personnification dans aucun d'eux en particulier, et qu'au lieu d'être la philosophie d'un individu, d'un chef d'école, elle est celle de toute une société, celle de l'Eglise chrétienne. Dans la scolastique, nul n'a le rôle de novateur et de créateur, Abeilard peut-être excepté, qui, si l'on veut, a sous ce rapport quelque ressemblance avec Descartes, dont il peut paraître jusqu'à un certain point le précurseur éloigné ; mais les temps n'étaient pas venus, et Abeilard tenta sans doute, mais ne put pas accomplir, la mission d'une grande et large révolution philosophique ; quoi qu'il fit, il resta toujours dans les liens de la théologie. Les autres, je parle de ceux qui, loin de se dégager de la théologie, ne songèrent qu'à la servir avec un entier dévoûment, tous les grands docteurs scolastiques firent souvent des prodiges pour philosopher sous la règle et au profit de l'Eglise ; mais ils continrent leur génie

dans ce travail en sous-ordre; et, s'ils excellèrent comme interprètes, analystes et logiciens des dogmes qui avaient leur foi, ils s'effacèrent comme penseurs originaux et créateurs; ils eurent la gloire de l'application, ils n'eurent pas celle de l'invention; c'étaient, en un mot, des dialecticiens, des théologiens qui raisonnaient, et qui raisonnaient admirablement, mais ce n'étaient pas des philosophes qui le fussent du moins en leur nom. Voilà pourquoi la scolastique est la *scolastique*, et non la philosophie de saint Anselme, d'Abeilard, de saint Thomas ou de tel autre homme de cet âge.

Du reste, ces sortes de classifications, qui se font d'après noms propres et qui témoignent toujours plus ou moins de l'individualité des opinions qu'elles désignent, qui par conséquent aussi en accusent l'imperfection, doivent, à mesure que la science avancera et sera moins sujette à négation et à dissentiment, devenir de plus en plus rares; et, le jour où il en sera de la philosophie comme de la géométrie, de la physique, etc., etc., où il y aura la philosophie, et non plusieurs philosophies, elles disparaîtront tout à fait, et si on nomme encore les philosophes comme on nomme les géomètres, comme on nomme les physiciens, ce sera pour dire ce qu'ils auront

fait dans une même direction d'idées, et non pour marquer des divisions qui auront cessé de les partager. Ils ne seront plus de leur personne des chefs de secte ou d'école, puisqu'il n'y aura plus ni secte, ni école; ils seront tous en commun les hommes de la science.

Nous voici arrivés aux points de vue qui, dans les systèmes de philosophie, sont le plus particulièrement philosophiques : je veux parler des questions, des méthodes et des solutions.

§ 4. Les questions.

Quand on classe les systèmes d'après les questions auxquelles ils s'attachent et se tiennent de préférence, comme les uns ont surtout en vue celle de la nature ou du monde, les autres celle de l'homme, les autres enfin celle de la divinité, on peut les diviser en conséquence en systèmes cosmologiques, psychologiques et théologiques. Ainsi, des trois époques de la philosophie grecque, la première est plus spécialement cosmologique et physique, la seconde plus psychologique, la troisième plus théologique. Thalès et les Ioniens, Pythagore lui-même et son école, abordent surtout la philosophie par une espèce de physicisme, Socrate et ses disciples par l'étude de

l'homme, Plotin et les alexandrins par la contemplation de Dieu; ce qui ne veut pas dire que les premiers ne soient que des physiciens, les seconds que des métaphysiciens, les troisièmes que des théologiens, mais ce qui marque seulement le problème spécial qui domine en chacun d'eux.

Et comme chacune de ces questions peut encore être traitée selon l'ordre ontologique, comme quand, avant tout, on se demande de l'homme et de la nature ce qu'ils sont en principe, et de Dieu ce qu'il est en soi; ou, selon l'ordre logique, comme lorsqu'on commence par rechercher des créatures ce qu'elles sont dans leur état actuel, et de Dieu ce qu'il est dans ses œuvres et ses effets, sauf ensuite à pénétrer dans les mystères de son essence, deux directions philosophiques, deux classes de systèmes, se distinguent en conséquence, les systèmes ontologiques et les systèmes non ontologiques : ceux qui partent de ce qu'il y a de plus intime dans les choses, et ceux qui partent, au contraire, de ce qu'il y a de plus extérieur, de plus clair et de plus accessible; les uns dont la prétention est de résoudre en premier lieu les problèmes les plus profonds, les autres de débuter par les problèmes les plus faciles; deux espèces de philosophie dont je n'ai pas à juger ici

les tentatives et les succès, mais dont je dois signaler les tendances opposées.

Du reste, cette espèce de classification a beaucoup moins d'importance et est beaucoup moins significative que celles qui ont pour objet les méthodes et les solutions.

§ 5. Les méthodes.

Quand on classe les systèmes d'après la méthode qui leur est propre, on a surtout égard aux principes qu'elle établit; quant aux conséquences qu'elle en tire (car on sait qu'une méthode se compose aussi bien de déduction que d'induction, de raisonnement que de généralisation), comme elles ne sont et ne peuvent être que ces principes appliqués, elles ne peuvent servir à caractériser la méthode qui les déduit. Une méthode est avant tout dans la théorie qu'elle constitue; elle n'est que secondairement, et toujours conséquemment à son caractère primitif, dans les conclusions qu'elle développe.

Or les méthodes considérées dans leur acte fondamental, dans l'acte d'induction ou de généralisation, ont entre elles cette différence que les unes procèdent d'intuition et *à priori*, les autres *à pos-*

teriori; les premières par une abstraction immédiate et soudaine, les secondes par une abstraction médiate et comparative; celles-ci à l'aide de l'expérience, qu'elles consultent principalement, celles-là sans l'expérience, qu'elles négligent ou regardent à peine; de telle sorte que, d'une part, on généralise avant les faits, sauf ensuite à vérifier les généralités par les faits; et que, de l'autre, on ne prend pour généralités que des faits généralisés; d'où la division des systèmes, selon le caractère de leur méthode, en systèmes de pure raison et en systèmes d'expérience, en systèmes rationalistes et systèmes empiristes.

Et comme il est de fait que Platon a essayé d'expliquer et de justifier le rationalisme par son hypothèse *des idées*; qu'il a représenté les *idées*, ou ce qu'il y a de général dans les choses, leur essence et leurs lois, comme des objets d'une connaissance qui n'est point empirique, on a aussi donné au rationalisme le nom d'*idéalisme*, tout comme on a donné à l'empirisme celui de *sensualisme*, parce qu'Aristote, de son côté, en opposition avec Platon, n'admet pas que les *idées* puissent exister et être saisies indépendamment des choses sensibles.

Mais ces deux dernières dénominations, qui, his-

toriquement, ne sont pas mauvaises, peuvent néanmoins, logiquement, prêter à quelques méprises.

En effet, elles expriment bien, l'une les systèmes à méthode rationaliste ou *à priori*, l'autre les systèmes à méthode empirique ou *à posteriori*, et jusque là il n'y a rien à dire; mais on s'en sert quelquefois aussi pour désigner des systèmes dont les solutions sont spiritualistes ou matérialistes. Or, il y a dans ce double sens un inconvénient qu'on sentira. Il se pourrait, en effet, qu'on en conclût que toute doctrine *à priori* ou rationaliste est necessairement spiritualiste, et cependant ce ne serait pas exact; ou que toute doctrine empirique est nécessairement matérialiste, ce qui ne serait pas plus juste. Car d'abord on conçoit bien un matérialisme systématique, dont les principes, au lieu d'être empruntés à l'expérience, ne le soient qu'à l'esprit d'invention et de combinaison, qu'à la spéculation *à priori;* l'histoire de la philosophie, tant ancienne que moderne, en fournit plus d'un exemple : ainsi l'eau de Thalès, l'infini d'Anaximandre, l'air d'Anaximène, le feu d'Héraclite, les quatre éléments d'Empédocle, et, dans des temps voisins du nôtre, nombre d'hypothèses géologiques sont certes beaucoup plus le résultat de la spéculation *à priori*, égarée, il est vrai, par

les rêveries de l'imagination, que celui de l'observation et de l'induction comparative; comme, d'autre part, on conçoit un spiritualisme d'observation, qui, au lieu de débuter par des principes ontologiques, commence plus modestement par des considérations psychologiques, et suive dans ses recherches la marche qui est aujourd'hui celle des sciences empiriques : toute l'école écossaise est dans la voie assurée de ce sage spiritualisme. On peut donc être matérialiste ou spiritualiste *à priori*, on peut l'être aussi *à posteriori*; tout dépend de la manière dont on établit les principes. A quelque solution qu'on aboutisse sur les questions philosophiques, on est toujours idéaliste quand on a pour principes des généralisations *à priori*, et empiriste, au contraire, des généralisations *à posteriori*.

Il est vrai du reste, j'en conviens, que le plus souvent, dans l'histoire, les philosophes idéalistes sont en même temps spiritualistes, et les empiristes matérialistes. Mais si cela prouve qu'en général le génie spéculatif incline à voir toute vérité dans l'âme ou à l'image de l'âme, et le génie empiriste à tout chercher dans la matière, cela ne prouve pas cependant qu'il y ait répugnance absolue entre l'idéalisme et le matérialisme, l'empirisme et le spiritualisme; les faits attestent, au

contraire, qu'il peut y avoir alliance entre un certain matérialisme et la méthode *à priori*, et un certain spiritualisme et la méthode *à posteriori*.

Il est nécessaire, à ce sujet, de présenter une remarque qui explique la contradiction qu'il semble y avoir en apparence à rapporter à la même méthode deux solutions opposées, ou à deux méthodes opposées une seule et même solution. Sans doute, si une méhode était appliquée par des philosophes aux données identiques d'un problème identique d'une manière en tout semblable, rationaliste ou empiriste, on ne la verrait pas aboutir à des systèmes divers; d'un point de départ un, et en suivant une même ligne, on n'arrive pas à deux buts, on n'arrive qu'à un seul. Mais il est rare qu'on s'accorde avec une si exacte parité, soit dans l'art d'employer un procédé commun, soit dans l'art de l'employer à un même sujet d'étude; et le plus souvent on varie et sur l'usage qu'on en fait et sur les matières auxquelles il sert. Les esprits les plus analogues ont, sous ce double rapport, des différences, à plus forte raison ceux qui ont entre eux moins de convenance et de rapprochement : c'est ce qui explique comment il est des idéalistes qui tournent les uns au spiritualisme, les autres au matérialisme, et des empiristes, d'autre part, qui vont aussi dans ces deux sens;

comment, par suite, il est possible qu'il y ait des idéalistes matérialistes, et des empiristes spiritualistes.

Si maintenant on demande pourquoi, parmi les philosophes, les uns adoptent l'empirisme, et les autres le rationalisme, on en trouve sans peine la raison dans les doctrines idéologiques entre lesquelles ils se partagent.

Selon les uns, en effet, l'intelligence est pourvue de conditions de développement, de lois ou de *formes* de pensée, qu'elle porte et manifeste dans toutes ses manières de percevoir, dans tous ses sentiments, dans toutes ses sensations, dans toute son expérience.

Ainsi, elle ne vient pas au monde informe, indéterminée, vague, vide, et prête à tout; loin de là, elle est au contraire, dès l'origine, toute constituée, de tout point ordonnée, et, quand elle débute à la vie de la conscience et des sens, au lieu de fléchir et de se modifier au gré des objets, elle arrive plutôt pour tout tourner à ses vues, tout éclairer de sa lumière, tout disposer d'après ses plans; elle a pour ainsi dire son univers, qu'elle recèle en son sein, qu'elle déploie et répand sur cet autre univers qui s'ouvre et s'of-

fre à elle dans la nature extérieure ; de telle sorte que le sien est comme le type de l'autre, qu'elle l'impose comme forme, et l'imprime en quelque sorte à l'autre ; qu'elle conçoit celui-ci à l'image de celui-là, et n'y voit qu'un redoublement, qu'une représentation en action, qu'une répétition en réalité, de cet ordre idéal qu'elle contient et porte en elle ; de telle sorte encore que dans cette même hypothèse la création visible est sans doute de son être propre, mais tracée sur le même dessin, taillée sur le même patron que la création invisible ; l'une n'est que l'autre mise en relief et tombée à l'état concret. Vérité dans l'entendement, vérité hors de l'entendement, il n'y a pas là deux vérités ; il n'y en a qu'une sous deux faces, et avec un double attribut ; il n'y a qu'une seule et même vérité, qui d'une part se pense, et de l'autre est pensée ; intelligente ou intelligible, voilà toute la différence.

Ou bien même la raison, car on est allé jusque là, non seulement trouve en elle l'idée de l'univers, mais l'univers lui-même, et elle le tire de son fonds ; c'est elle qui le crée, qui, par sa propre vertu, lui donne l'être et la vie, le constitue et l'organise, lui commande d'être et le fait être : elle n'a pour cela qu'à penser, qu'à se penser elle-même sous forme d'objet, qu'à se concevoir com-

me objet; elle *s'objective*, et tout est fait; son *objectivité*, voilà le *fiat*.

Je n'ai pas besoin de montrer comment une telle opinion, quelle qu'en soit la nuance, va nécessairement à l'idéalisme.

L'autre opinion, au contraire, est évidemment favorable à la méthode empirique.

Elle suppose, en effet, que, loin d'être pourvue dès le principe de conditions de connaissance, de *formes* et de lois de pensée, qui lui soient essentielles, l'intelligence est simplement une vague capacité, une propriété indéterminée de tout recevoir et de tout percevoir, de se prêter à toutes les impressions, de passer par toutes les modifications qui lui viennent des objets avec lesquels elle est en rapport. L'intelligence n'a plus son ordre et son monde à elle, à l'image duquel elle conçoit le monde et l'ordre réels. Elle n'a en elle d'autre univers que celui-là même que lui font les choses et leurs rapports ; ce n'est plus elle qui crée tout, tout est plutôt créé en elle. Pour elle-même, elle est *table rase*, elle ne devient table, ou plutôt tableau plein et vivant, que parce que la nature lui communique vie, couleur et lumière.

De ces deux opinions, en matière d'idéologie, sortent incontestablement ces deux espèces de logique, dont l'une prétend que toute généralisation doit se faire *à priori*, et l'autre, par opposition, empiriquement et *à posteriori*.

Or, outre ces deux opinions, n'y en a-t-il pas une plus juste, qui, sans admettre avec la première que toutes les vérités sont rationnelles, sans supposer avec la seconde qu'elles sont toutes empiriques, en reconnaît un certain nombre de pure raison ou d'intuition, et un certain nombre aussi, mais beaucoup plus considérable, d'expérience ou d'observation? N'y a-t-il pas une idéologie plus complète et plus large, qui avoue les principes d'une immédiate abstraction, mais avoue en même temps ceux d'une induction comparative; qui ne repousse et ne rejette ni les uns ni les autres, mais s'attache seulement à les délimiter et à les distinguer? Et cette espèce d'idéologie ne conclut-elle pas en conséquence à une combinaison des deux méthodes, au rationalisme et à l'empirisme, tempérés l'un par l'autre, complétés l'un par l'autre, et renfermés chacun à part dans leur domaine respectif? Oui sans doute, et je crois que c'est là l'avis le plus sage auquel on puisse s'arrêter. J'en donnerais pour preuve, s'il le fallait, le fait même de la présence de quelque peu de rationalisme même

dans les plus absolus empiristes, et de quelque peu d'empirisme dans les plus absolus rationalistes, la nécessité pour les premiers de reconnaître certaines lois, certains axiomes de la raison, certains principes *à priori*, comme conditions de toute science, et pour les autres de s'appuyer sur quelques données de l'expérience, comme moyens ou du moins comme occasions de généralisation.

Telles sont les explications que j'avais à présenter sur l'idéalisme et le sensualisme. Je vais maintenant parler du scepticisme.

On ne peut pas dire précisément que le scepticisme soit une méthode : ce serait plutôt la négation et le rejet de toute méthode. Comme cependant c'est une des directions de l'esprit philosophique qui a abouti à ce que je n'appellerai pas un certain nombre de systèmes, mais à un certain nombre de contradictions de systèmes établis, je n'hésite pas à ranger sous ce titre nouveau toute une classe de penseurs qui, avec différentes nuances, et à des degrés différents, ont élevé la prétention de contester à la raison la faculté de la vérité. Le scepticisme, dans l'histoire, commence avec les sophistes, se continue par Pyrrhon, traverse les deux Académies, arrive plein et entier à Enésidème et à Sextus-Empiricus, ne cesse ja-

mais tout à fait, et jusqu'à nos jours a trouvé des représentants qui l'ont perpétué.

Il y a, au reste, dans l'histoire, deux espèces de scepticisme : l'un qui, par un doute absolu, ruine d'avance et repousse toute espèce de philosophie; l'autre qui, plus contenu, et se bornant à l'expérience, se contente de déclarer insuffisantes et vicieuses telles ou telles doctrines, et conclut contre la science plutôt telle qu'elle a été que telle qu'elle peut être.

Ces deux sortes de scepticisme ne doivent pas être appréciées de la même façon. Il ne peut être, en effet, d'aucune sérieuse utilité de nier avec tout fait toute possibilité de science, de tout nier jusqu'à la vérité, et jusqu'à la faculté de la vérité. Le doute, ainsi généralisé, n'apprend rien, ne sert à rien : il n'est bon qu'à jeter dans les âmes ébranlées le trouble et la faiblesse, et à y tuer, avec toute croyance, toute vertu non seulement d'élan et d'enthousiasme, mais de patience et de résignation; et, s'il ne les corrompt pas toujours, au moins il les flétrit, les abat, les afflige d'un triste et incurable désespoir. Ce n'est pas, au contraire, sans quelques avantages pour soi et pour les autres qu'on porte sur des opinions réellement défectueuses ce regard sévère et

ferme qui en relève sans pitié tous les côtés faibles et douteux. Ce scepticisme modéré peut servir à dissiper ou à prévenir bien des erreurs; et, pour les esprits en progrès, il n'est, le plus souvent, qu'un acheminement à la science et à la croyance par la voie de la critique. Il serait mieux que ce scepticisme, qui est un éclectisme négatif, fût le plein éclectisme, le fût pour le bien comme pour le mal, et sût, avec une égale impartialité, recueillir ce qui est à recueillir, repousser ce qui est à repousser dans les doctrines qu'il examine; plus simplement, il serait meilleur comme éclectisme que comme scepticisme. Mais, même dans son action incomplète et bornée, il a encore le mérite d'avoir un peu de cet esprit historique et philosophique nécessaire à l'amendement et au perfectionnement de la science, tandis que l'autre scepticisme ne mène à rien qu'à un doute vain, stérile et malheureux.

Le mysticisme naturel, je nomme ainsi celui des âmes qui, sans le savoir ni le vouloir, et par pur instinct de cœur, cherchent la vérité dans le mystère, et l'y puisent naïvement, le mysticisme, sous cette forme, ne ressemble point à une méthode, et paraît bien plutôt un mouvement de religion et un simple acte de foi. Il n'y a donc pas lieu de classer parmi les systèmes philoso-

phiques les conceptions qu'il produit : ce sont des hymnes et des poèmes, et non des doctrines et des théories. Mais il y a un mysticisme artificiel et réfléchi, qui, né du scepticisme, est, comme on l'a dit avec justesse, un coup de désespoir de la raison, qui, se reportant à dessein des vues du sens logique aux intuitions extatiques d'une sorte de révélation, n'est pas précisément une méthode, car une méthode est quelque chose de clair et de régulier, mais une façon de résoudre les questions philosophiques qu'on peut, jusqu'à un certain point, assimiler à une méthode.

Or, ainsi entendu, le mysticisme peut servir à caractériser et à classer un certain nombre de philosophes, comme par exemple dans l'antiquité les philosophes Alexandrins; dans le moyen âge, Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure, Gerson; dans des temps plus rapprochés, Jacob Bœhm et Swedenborg, et, à peu près de nos jours, Saint-Martin et ses disciples.

§ 6. Les solutions.

J'arrive à la dernière des classifications que je me suis proposé d'indiquer; elle est relative aux solutions.

Considérés dans leurs solutions, les systèmes de hilosophie peuvent se classer diversement, parce u'en effet ces solutions peuvent être envisagées ous divers rapports.

S'agit-il, en premier lieu, de celles qui ont sur- out pour objet d'expliquer dans un certain sens la ature de l'univers, comme les unes la réduisent à étendue et à ses propriétés, les autres à la non- tendue, et pareillement à ses propriétés, que 'autres enfin la distinguent, la font double, et la econnaissent ici dans l'étendue, là dans la non- tendue, les systèmes auxquels elles appartien- ent se rangent en trois groupes différents : sys- èmes matérialistes, systèmes spiritualistes et sys- èmes mi-partis. Sous d'autres points de vue, ils euvent avoir des analogies ou des dissemblances l'après lesquelles ils se rapprochent, ou, au con- raire, se divisent. J'en ai donné et j'en donnerai ncore de fréquents exemples; mais, observés dans eur idée de la substance et du principe des phé- omènes de l'univers, ils se classent certainement elon l'ordre que je viens de marquer.

Ainsi, chez les anciens, l'école Ionienne et l'école atomistique aboutissent au matérialisme, l'école Eléatique à l'anti-matérialisme; Socrate, Platon et Aristote, quoique avec des nuances dis-

inctes, admettent également l'esprit et la matière, l'esprit pour les choses spirituelles, la matière pour les choses matérielles.

Chez les modernes, il y a pareillement des matérialistes exclusifs, des spiritualistes exclusifs, et des philosophes d'entre deux : les premiers sont représentés par l'école sensualiste, ou plutôt physiologique ; les seconds pourraient avoir pour chefs Leibnitz et ses disciples, les troisièmes Descartes et ses principaux partisans.

Mais si, dans les solutions, on a moins égard à la conception de la nature des êtres, à la conception de leur *qualité*, comme on s'exprimerait avec justesse dans le langage des *catégories*, qu'à celle de leur *quantité*, de leur pluralité ou de leur unité, on arrive dès lors à une autre eepèce de classification ; et ce n'est plus sous les titres que je viens de donner qu'on distribue les systèmes, on les distribue sous ceux-ci : systèmes de l'unité, systèmes de la pluralité, systèmes de l'unité et de la pluralité combinées. Peu importe alors que l'unité, la pluralité et leur combinaison, soient entendues par ces systèmes dans un sens spiritualiste, matérialiste, ou mi-parti : il suffit que finalement les uns ramènent tout à l'unité, les autres tout à la pluralité, d'autres enfin

à un concours de ces deux éléments distincts, pour que les premiers forment une classe, les seconds une autre classe, et de même les troisièmes. L'unité pure des Eléatiques, l'unité processive des Alexandrins, l'unité à deux faces de Spinosa, ne sont certainement pas la même unité; mais elles ont cela de commun qu'elles sont toutes des unités, et qu'elles donneut lieu à des théories qui, sous ce rapport, sont analogues. Il n'y a, au fond, qu'une chose au monde; il n'y a qu'un être, qu'une cause; tout en vient, tout y retourne, tout y est et en est: voilà le principe sur lequel se rencontrent et conviennent ces théories, d'ailleurs diverses et opposées.

D'autre part, la pluralité de Démocrite et d'Épicure n'est pas précisément la même que celle des naturalistes des temps modernes; cependant il n'est pas moins vrai que tous rendent raison de l'univers, non par l'un, mais par le multiple, par l'action et l'agencement d'un certain nombre de substances primitives et éternelles, qui, à certaines conditions et d'après certaines lois, entrent en jeu dans la création et constituent par elles-mêmes l'ensemble des existences. La pluralité, voilà le principe qui les rapproche et les unit; divisés sur d'autres points, ils ne le sont pas sur celui-là.

De même aussi, il y a bien des manières d'entendre l'unité et la pluralité combinées : ainsi, on peut les concevoir toutes deux comme incréées, toutes deux comme opposées de caractères et de nature ; ou la première comme incréée, la seconde comme créée, celle-ci comme similaire en essence à celle-là. Platon les fait coexister et lutter l'une contre l'autre, avec victoire toutefois de la première sur la seconde. Aristote les fait coexister, mais sans même opposition. Leibnitz, qui d'ailleurs ne les admet que dans la relation de la cause à l'effet, les suppose semblables, et les distingue en degré, mais nullement en nature. Beaucoup d'autres tiennent pour la relation de créateur à création, et nient la similitude de degré et de nature. Ce sont là sans doute des divergences, mais non pas telles cependant qu'il ne reste pas entre ceux qui adoptent ces systèmes cette sensible analogie, qu'ils croient tous à l'existence de l'unité, de la pluralité, de leur rapport et de leur concours dans l'ensemble de l'univers.

Voilà donc une nouvelle manière de classer les philosophies d'après la diversité de leurs solutions.

En voici une autre qui n'en est guère que la reproduction sous d'autres noms.

S'il est vrai que ces mots, panthéisme, polythéisme, monothéisme ou théisme, n'expriment pas seulement certains dogmes religieux, mais aussi certains systèmes ou doctrines philosophiques touchant la cause première et son action dans l'univers, ils peuvent servir à distinguer trois ordres de conceptions, dans chacun desquels cette cause est entendue diversement. Le panthéisme sera toute hypothèse d'après laquelle il n'y aura au monde qu'une seule et même existence éternelle, infinie, immense, universelle, hors de laquelle il n'y a rien, qui *est* et ne *crée* pas, et dont la substance et la vie sont la substance et la vie de tout ce qui est ou paraît être. Le polythéisme (mais j'avertis que je prends ce terme dans une acception justifiée par la logique plutôt que par l'usage) est également toute hypothèse qui admet, au lieu de l'un, de ce dieu sans société, sans égaux, sans ministres, comme aussi sans sujets, un nombre illimité de principes éternels, composant, sous l'apparence du fonds divin des choses, un véritable chaos, où le vrai dieu n'est que de nom, et d'où il ne sort et ne peut sortir, à défaut de providence, que désordre et confusion; de telle sorte qu'on ferait mieux d'appeler cette hypothèse athéisme que polythéisme. Enfin le monothéisme, ou, plus simplement, le théisme, est la doctrine d'undie u qui est bien un seul

dieu, mais qui est en relation avec une foule d'existences qu'il produit ou qu'il ordonne; dieu meilleur que les deux autres, meilleur que celui qui attire et absorbe tout dans son unité, et que celui qui mêle tout dans sa confuse divisibilité. Panthéisme, polythéisme, monothéisme ou théisme, tous peuvent avoir en leur sein plus d'une nuance et d'une dissidence; mais cependant en chacun d'eux les nuances et les dissidences s'effacent et disparaissent devant cette grande ressemblance, savoir, que tout panthéisme est un système d'unification; tout polythéisme, de diffusion; tout théisme, de coordination.

On pourrait, en un certain sens, regarder encore comme une traduction de la même classification celle qui consiste à tout ramener au fatalisme, à l'individualisme, et à un milieu entre l'un et l'autre. Le panthéisme, en effet, est destructif de la liberté; le polythéisme, de l'ordre; le théisme, au contraire, les conserve tous deux. Ainsi, dans ce sens, le fatalisme conviendrait avec le panthéisme, l'individualisme avec le polythéisme, leur milieu avec le théisme.

Cependant il ne faut pas oublier que ce n'est pas toujours dans le même sens que sont pris le fatalisme, l'individualisme et leur milieu. Ils peu-

vent aussi être les solutions de systèmes qui ne soient ni panthéistes ni polythéistes, et qui même soient théistes : ainsi il y a des théismes qui donnent tant à la providence, qu'ils ne laissent plus rien à l'humanité, ou qui donnent tant à l'humanité, qu'ils ne laissent plus rien à la providence, ou qui enfin tâchent de faire à Dieu et à l'homme à la fois leur juste part de puissance. Seulement alors il est bien clair que ces espèces de théismes inclinent les uns au panthéisme, les autres au polythéisme, les autres au pur et vrai théisme.

Ici, je crois, peut se terminer cette assez longue revue des diverses classifications propres à l'histoire de la philosophie. Je passe à celle de ses lois.

CHAPITRE II.

EXEMPLES DE LOIS PROPRES A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

—

§ 1er. Le temps. — § 2. Le lieu. — § 3. Les hommes. — § 4. Les questions. — § 5. Les méthodes. — § 6. Les solutions.

—

Je commence par celle de ces lois qui tient à des rapports de temps.

§ 1er. Le temps.

Comment le temps agit-il sur les destinées de la philosophie? par quelle suite de phénomènes la fait-il constamment passer? quelle marche lui imprime-t-il?

Le grand effet du temps sur toutes les choses de ce monde est de faire qu'en durant elles parcourent successivement diverses périodes d'existence, et qu'en plus ou moins de jours, ou d'an-

nées, ou de siècles, et parmi toutes les causes qui peuvent les modifier, retarder ou accélérer, suspendre ou précipiter leur cours naturel, elles aient leur commencement, leur milieu et leur fin; leur fin, dis-je, sauf à renaître, celles qui sont divisibles, par leurs éléments recomposés, et celles qui sont indivisibles, en changeant dans leur unité de condition et de relation; sauf à retrouver dans cette seconde vie toutes les phases de la première, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin les temps soient achevés, et les conseils de Dieu accomplis et consommés.

Or la philosophie n'est pas exempte de cette loi générale; et, selon le sort commun à toutes les choses de la création, elle a son origine, son âge d'enfance et de faiblesse, mais aussi d'espérance; puis son âge de force, de puissance et de gloire; et enfin sa vieillesse, qui n'est point toutefois le terme absolu de sa vie, et sa chute au néant, car elle ne vieillit que pour se rajeunir et parcourir de nouveau tout un cercle d'existence, qu'elle quitte à son tour pour se transformer et se renouveler encore, et ainsi de suite indéfiniment.

La philosophie, dans son histoire, paraît donc incessamment croissante et décroissante, incessamment aussi reproduite et reformée. Cela est

vrai à la fois de la philosophie de chaque époque, de chaque école dans chaque époque, de chaque individu dans chaque école; je veux dire qu'il n'est pas d'époque où la philosophie prise en masse n'ait, pour ainsi dire, son enfance, sa virilité et son déclin, son apparente extinction, et puis sa rénovation dans une époque ultérieure; pas d'école où elle ne paraisse suivre également la même marche; pas d'individu chez lequel elle n'ait le même destin : naissant en lui, s'y développant, et puis, peu à peu, y mourant, mais pour se reproduire aux mêmes conditions chez des individus qui, à leur tour, ont leurs successeurs, et toute une postérité d'intelligences héritières de leur pensée. En sorte que de toute façon, et de quelque manière qu'on la considère, la philosophie est sans cesse en un état de formation et de transformation, de métamorphose et de renaissance.

Avec cette circonstance toutefois, importante à noter, que, par chaque individu, du moins de quelque valeur, dans chaque école, et à chaque époque, elle se fait des monuments que l'histoire recueille, s'enrichit de plus en plus de féconds antécédents, et qu'ainsi, quand elle se renouvelle, elle ne reprend pas *à novo* l'œuvre à laquelle elle revient; elle la reprend avec l'in-

struction, l'expérience et la sagesse qu'elle emprunte à l'histoire; elle appelle son passé au secours de son avenir, lie ses progrès à ses progrès, et, dans ses retours continuels, ne cesse jamais d'avancer, parce qu'entre tous ses points de départ, quoiqu'il y ait analogie, il n'y a pas identité, et que, des premiers aux derniers, il y a constante gradation.

Ainsi, la loi de la philosophie, dans son rapport avec le temps, est un continuel perfectionnement qu'on voit s'étendre à la fois des époques aux époques, des écoles aux écoles, et des individus aux individus. En effet, s'il n'est pas vrai que de l'homme de génie de l'antiquité à l'homme médiocre des temps modernes, marchant dans la même voie, il y ait progrès d'intelligence, de l'homme de génie à l'homme de génie, du grand homme au grand homme, il paraît évident, puisque l'un se retrouve et reparaît en quelque sorte dans l'autre, et qu'il y reparaît avec ce que celui-ci a pu gagner par l'histoire et emprunter à ses devanciers. Sans doute, de Platon et d'Aristote aux philosophes de notre ère, qui ont médiocrement philosophé, la différence est immense, et elle n'est pas à l'avantage et à l'honneur des derniers. Mais de Platon à Descartes, et d'Aristote à Leibnitz, il n'en est plus

de même; et, pour ce qui est de la philosophie et de la science proprement dite, il y a, certes, plus dans Descartes et dans Leibnitz réunis que dans Platon et Aristote ; il y a ce qui leur est propre, et ce que, de près ou de loin, et sciemment ou non, ils ont hérité, par l'histoire, de leurs maîtres communs. C'est d'après les mêmes considérations qu'on peut dire avec raison que telle école moderne est supérieure à son analogue dans les siècles anciens; elle ne lui serait inférieure que si elle était en elle-même sans force et sans portée; toutes choses égales d'ailleurs, elle doit lui être supérieure : c'est l'effet nécessaire du temps.

Voici donc, encore une fois, comment se passent les choses : Des systèmes considérés isolément ou par groupes naissent un jour à la suite des croyances religieuses dont ils se dégagent et s'abstraient pour se formuler en doctrines; ils se fortifient, grandissent, ont la gloire et la puissance de toute grande idée nouvelle; ils sont enseignés, propagés, appliqués et pratiqués avec foi et ferveur; puis, quand, faute de vérité, ou du moins d'assez de vérité pour continuer à satisfaire aux besoins des esprits, ils perdent insensiblement autorité et pouvoir, ils vont ainsi s'effaçant, s'affaiblissant, expirant, jusqu'au moment où une

nouvelle vie les ressaisit et les rappelle sur la scène de l'histoire pour y jouer, mais en mieux, le rôle qu'ils y ont déjà rempli, et ainsi de suite jusqu'à la consommation des siècles philosophiques, ou plutôt jusqu'aux temps, si lointains qu'on les suppose, où, tous unis par ce qu'ils ont de vrai en un seul et même système, en une seule et même science, ils ne seront plus sujets à varier, à avancer et à reculer, à avancer encore pour reculer encore, mais à procéder par développements et progrès continus.

Il serait trop long d'exposer dans toute la diversité de ses circonstances cette loi de la philosophie, et ce n'est pas ici le lieu; mais je ne crains pas d'affirmer que toute l'histoire, dans tous les cas, la justifie et la vérifie. Je me bornerai à ajouter quelques réflexions à ce que je viens de dire.

Il y a deux points de vue à considérer dans le fait général de la philosophie : celui des âges qu'elle parcourt sous chacune des formes qu'elle revêt, et celui de ces transformations et du progrès qui en est la suite. Quant au premier, je ne dirai rien qui se rapporte aux individus : il est trop clair, en effet, que les hommes même les mieux doués ont au moral comme au physique leur période ascendante et leur période descendante, et qu'après leurs

années de jeunesse et de maturité, arrivés au terme de leur carrière, ils n'ont plus même élan, même vigueur de pensée, et qu'il leur faut des successeurs qui viennent en aide à leurs idées, les ravivent, les recréent, fleurissent et brillent à leur tour, jusqu'à ce qu'à leur tour aussi ils fléchissent et succombent, pour être un jour remplacés par des successeurs qui fassent comme eux, etc. C'est la condition même du génie d'avoir des jours de déclin après avoir eu son éclat; son seul privilége est d'être placé dans une plus haute sphère, et d'avoir encore sa grandeur alors même qu'il décheoit; sa vieillesse est d'un dieu, et non celle du vulgaire. Je n'insiste pas sur cette vérité : toute la biographie en témoigne. Il en est de même des écoles. Je citerai par exemple celle d'Elée, qui naît avec Xenophaine, se forme et grandit avec Parménide, se défend avec Zénon, c'est-à-dire donne déjà signe de faiblesse et de décadence, et puis enfin disparaît, au moins comme école Eléatique; je citerai encore l'idéalisme, avant et après Platon; le sensualisme, de son côté, avant et après Aristote; l'école stoïcienne, à la prendre aux cyniques, et à la suivre dans le Portique et par delà le Portique; l'école épicurienne, en remontant aux cyrénaïques et en descendant jusqu'à ses partisans les moins intelligents et les plus grossiers, enfin toutes ces familles

philosophiques, qui se groupent de loin en loin dans l'histoire de la philosophie; toutes ont, à un certain temps, leurs chefs, leurs hommes éminents, en deçà et au delà desquels il n'y a, au moins relativement, que des personnages secondaires. De même encore pour les époques: la philosophie grecque a son début, son apogée et sa décadence; et quoique certes la gloire et de remarquables génies ne manquent ni à ses premiers siècles ni à ses dernières années, cependant il est vrai de dire qu'elle s'essaie et se développe à peine chez Thalès et Pythagore, qu'elle est dans toute sa force dans Platon et Aristote, qu'elle vieillit et s'éteint avec l'école d'Alexandrie; et de même la scolastique naît et point au neuvième siècle, est dans sa force au treizième, et languit au quinzième; et quant à la philosophie moderne proprement dite, à commencer à Bacon et aller jusqu'à Kant, duquel date une nouvelle ère, de la philosophie du seizième siècle à la fin du dix-huitième, il est certain que ce n'est pas au terme de cette époque qu'elle a ses plus grands représentants, et que c'est plutôt au milieu, et lorsqu'elle possède Descartes, Mallebranche, Leibnitz et Spinosa.

Cependant (c'est ici le second point de vue que j'ai indiqué) la philosophie n'en est pas moins

constamment en progrès. Comme je l'ai déjà expliqué par quelques faits particuliers, je me contenterai de rapprocher ici les deux grandes époques philosophiques, celle de la Grèce et celle des temps modernes, et de montrer que de l'une à l'autre il y a, tout compris, perfectionnement et avancement. De l'une à l'autre, en effet, les questions sont mieux posées, les méthodes mieux maniées, les solutions plus rigoureuses, les circonstances extérieures, en religion, en politique, en facilités de tout genre, plus favorables et plus heureuses.

Telle est la loi de la philosophie dans son rapport avec le temps.

§ 2. Le lieu.

Voyons maintenant quelle est sa loi dans son rapport avec le lieu.

De même que ce n'est pas le temps abstrait et mathématique, mais le temps concret et plein, qui agit sur la philosophie, de même aussi ce n'est pas le lieu géométrique et logique, mais la région, le pays, le lieu avec toutes les puissances contenues dans son sein, qui la modifie dans ses destinées.

Et d'abord, quoique peut-être ce soit là son influence la moins sensible et la moins marquée, il concourt certainement à la première formation des doctrines philosophiques. Je n'affirmerais pas que c'est l'Orient, que c'est l'Inde avec son aspect, et la Grèce avec le sien, qui ont déterminé les intelligences, l'une à la philosophie de l'infini, l'autre à celle du fini; mais, ce qu'on peut affirmer, c'est que l'élément géographique, ou, pour mieux dire, en d'autres termes, c'est que les impressions du dehors entrent toujours pour une part dans la conception des systèmes. Il n'en est sans doute pas, sous ce rapport, des systèmes comme des poèmes; mais les systèmes eux-mêmes, surtout à leur origine, ne sont pas tellement une œuvre de raison et d'abstraction qu'ils ne portent nulle empreinte du monde où ils sont nés. Je renvoie sur ce sujet à une leçon de M. Cousin (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, huitième leçon): on y trouvera développé mieux qu'il ne pourrait l'être ici le point de vue que je viens d'indiquer.

Mais le rapport plus sensible du lieu à la philosophie est dans le moyen qu'il lui donne de se communiquer de se répandre et de se propager de toute part et en tout sens dans l'univers Il lui livre d'abord l'Inde, la Perse, l'Egypte, tout l'O-

rient ; puis la Grèce dans cet ordre : 1° les colonies de l'Asie Mineure, la Sicile, la grande Grèce ; 2° Athènes, qui devient la métropole, et, comme le dit Platon, le prytanée de la science ; 3° Alexandrie, cette capitale commune à la Grèce et à l'Orient ; et ainsi successivement tout le reste du monde, l'Italie, l'Angleterre, la France, l'Allemagne, chacune en leur temps, avec leur rôle et leur génie ; de sorte que, finalement, le lieu, théâtre des mouvements, des migrations, des révolutions, des luttes et des travaux des sociétés humaines, est aussi la condition du développement et de la marche des idées philosophiques ; il constitue leur berceau, leurs grands siéges, leurs foyers, et aussi les points divers vers lesquels elles rayonnent ; il leur donne leur moyen de diffusion, d'expansion, de dissémination et de puissance.

Mon dessein n'est pas de présenter une liste complète, mais des exemples des lois de la philosophie : je ne m'attacherai donc pas à exposer toutes celles qui dérivent de ses rapports avec la société et les faits généraux de la société ; je me bornerai à indiquer celle qui la lie à la religion.

Quelle est la loi de la philosophie dans son rapport avec la religion ? J'ai dit plus haut comment

se distinguent ces deux formes de la pensée. De leur nature même il résulte que l'une ne doit se produire qu'au moment où l'autre ne suffit plus au besoin des esprits; la philosophie ne précède pas, elle suit la religion; elle ne survient pas pour la fonder, mais pour la suppléer et la développer; elle n'en est point le principe, elle en est plutôt la conséquence, sinon au sens logique, au moins au sens historique. Il se peut sans doute que la philosophie, qui dans ce cas-là même aurait toujours la religion pour origine, institutrice à son tour, enseignant et prêchant, se fasse toute à tous, descende jusqu'au peuple, devienne sa foi, sa règle de vie, et finisse par traduire ses doctrines en dogmes, ses principes en catéchisme. Je sais que, dans cette hypothèse, tranformée en religion, elle n'est plus, à cet ordre d'idées, conséquence, mais principe; elle n'en vient pas, elle y vient, elle y aboutit et s'y termine; mais je sais aussi que, s'il est possible qu'elle procède de cette façon, que de science elle se convertisse en croyance et en foi, il faut d'abord qu'elle soit science, et elle ne l'est pas tout d'un coup sans préparation ni prélude : toute science est ultérieure, et a quelque chose avant elle; la philosophie, en particulier, a son commencement nécessaire, son premier âge, pour ainsi dire, durant lequel elle n'est pas, ne peut pas plus être là

rient ; puis la Grè... ...ns son enfance,
nies de l'Asie M... ...ait. La philosophie,
2° Athènes, c... ...religion que philoso-
le dit Platon ... nécessairement quelque
lexandrie ... que, si par suite, comme je
à l'Orient ... il est possible qu'en se propa-
monde ... graduellement d'intelligences en
magr... jusqu'à celles qui l'acceptent de con-
leur... et sur parole et non plus par démonstra-
t... et qu'à ce titre elle soit pour elles religion,
tion, et non plus science, il est d'abord à remarquer que cette espèce de religion n'est pas comme celle qui vient aux âmes d'instinct et d'inspiration, et dans laquelle tout se passe entre Dieu et ses créatures, qu'il touche et éclaire soudain par impressions mystérieuses et merveilleux enseignements. Ici, point de maître humain, au moins à l'origine; point de savant, point de plisophe qui préside, par ses théories, à la formation du dogme : un seul maître a tout fait, et celui-là ce n'est pas l'homme, c'est Dieu, c'est la vérité dans la majesté de ses images et l'éclat de ses symboles. Là, au contraire, l'homme intervient par ses théories et ses systèmes; et la foi qu'il formule a toujours plus ou moins le caractère philosophique ; elle n'est pas semblable à celle qui s'échappe des cœurs ravis et transportés par de célestes illuminations.

insi une première circonstance de la loi de la ıilosophie dans son rapport avec la religion, c'est qu'elle en vient et s'y rattache comme à son point de départ naturel.

Quant aux autres circonstances que cette même loi présente, on les a trop nettement déterminées (1), elles découlent d'ailleurs trop évidemment de celle qui vient d'être indiquée pour qu'il soit nécessaire de les exposer. Je me contenterai de les résumer en deux mots; d'autant que, comme je l'ai déjà dit, je ne prétends pas donner ici un état détaillé, mais seulement des exemples des généralités de la science. Je dirai donc que la philosophie, issue mais distincte de la religion, dont elle est fille, est d'abord, à son égard, dans un rapport de soumission et de docilité respectueuse, puis de graduelle émancipation, puis de lutte secrète, d'hostilité déclarée, souvent violente et injuste, et enfin de paisible et entière indépendance, et, par suite, d'impartialité, de justice et de respect. On l'a démontré de la scolastique à l'égard du christianisme; cela n'est pas moins vrai de la philosophie grecque à l'égard du paganisme. Ainsi, la philosophie grecque, encore à

(1) Voir le *Cours* de M. Cousin. (*Introduction à l'histoire de la philosophie*.)

l'ombre de la religion dans les mystères où elle prend naissance, ne se dégage pas tout d'un coup des voiles du sanctuaire, elle n'y parvient que peu à peu; cependant elle poursuit son mouvement de liberté, et quand elle arrive à Socrate, elle se sépare hautement des croyances populaires, elle les blesse, les révolte, et finit par payer du martyre juridique du plus excellent des hommes l'empire qu'elle a gagné et qu'elle conserve sur les esprits. Mais c'est le sort des individus de servir de leur mort tout aussi bien que de leur vie les idées qu'ils soutiennent; ils succombent, mais leurs idées, loin de succomber avec eux, leur survivent et persistent triomphantes et progressives. Aussi, l'ère intellectuelle qu'avait ouverte Socrate, loin de finir avec lui, se continua glorieusement pendant près de huit siècles. Cependant, la philosophie grecque, après avoir elle-même ébranlé et ruiné les dogmes du paganisme, comme en repentir de son œuvre, mais surtout alarmée de la foi nouvelle qui, de toute part, la débordait et gagnait le monde, recourut à ces dieux qu'elle avait renversés, et essaya de relever leurs autels abolis. Mais les temps étaient accomplis, et le christianisme était venu; l'on pouvait interpréter, expliquer le paganisme, le couvrir de philosophie, mais non le ressusciter. Les travaux des Alexandrins eurent sans doute à son égard quelque

que chose de pieux, mais ils ne firent qu'entourer de quelques vagues lumières la tombe où il reposait. La vie était au christianisme.

§ 3. Les hommes.

Je passe à la loi de la philosophie qui est relative aux individus et à leur mission dans l'histoire. Mais j'avertis que, sur ce point encore comme sur bien d'autres, je renvoie, pour les développements, au *Cours* de M. Cousin. Je ne présenterai ici que quelques courtes considérations. La loi de la philosophie, dans son rapport avec les individus qui lui servent d'interprètes, peut ainsi se formuler pour tous les systèmes : la philosophie a d'abord des hommes qui les pressentent, les préparent, les annoncent ; elle a des précurseurs ; puis, après les précurseurs, les grands promoteurs, les grands maîtres, ceux qui établissent et professent, approfondissent et répandent, élèvent à leur plus haute expression scientifique et sociale les idées dont ils ont charge ; viennent ensuite les disciples, avec leurs caractères divers, leur infériorité ou leur supériorité, leur fidélité littérale ou leur féconde originalité ; et, à côté des disciples, les dissidents, les contradicteurs, quelquefois les destructeurs, et enfin, presque toujours, mais à distance et après un assez long temps, les rénova-

teurs et les transformateurs. Il n'y a pas d'école un peu forte où les choses ne se soient ainsi passées, au milieu de toutes les variétés de génie, de caractère, d'humeur et d'éducation, qu'offrent entre eux les personnages qui remplissent ces divers rôles. Les fortunes ne sont pas les mêmes; il n'y a pas mêmes épreuves, mêmes combats, mêmes victoires; il n'y a pas même gloire. Pourtant, quelles que soient d'ailleurs les destinées qui leur sont départies, ils ne se succèdent pas moins entre eux dans l'ordre qui vient d'être marqué; chacun y a sa place, son action propre et spéciale. Les uns sèment les germes, les autres récoltent et moissonnent, d'autres vivent sur les fruits acquis; puis il y a les ravageurs, les hommes de ruine et de dévastation, comme aussi les réparateurs. Il faut ajouter que chaque école, pour peu qu'il s'y rencontre de ces esprits à facultés expansives et sympathiques, orateurs ou poètes, gens de foi et d'enthousiasme, qui excellent à traduire en accents persuasifs, en sentiments et en images les doctrines philosophiques, chaque école s'élargit, et n'a plus seulement sa chaire, mais sa tribune, son théâtre, et tous les modes d'enseignement accessibles au grand nombre. Ainsi s'établit par degrés, des savants aux ignorants, des philosophes au peuple, cette communion intellectuelle à l'aide de laquelle il n'est pas d'idée qui, au lieu

de rester solitaire et privée, ne devienne le partage de la société tout entière. Ainsi va cette propagande qui, par un travail continuel d'expansion et d'effusion, porte insensiblement la pensée des professeurs de la science aux moins instruits des hommes.

§ 4. Les questions.

La loi relative aux questions des systèmes philosophiques règle le nombre de ces questions, leur mode de décomposition, leur ordre d'apparition, de transformation et de rénovation.

Et d'abord, quant à leur nombre, comment le détermine-t-elle? A combien les porte-t-elle? A deux quand elles se posent ainsi : De la création et du créateur ; à trois quand c'est de cette autre façon : De Dieu, de l'homme et du monde ; à plus de trois quand elles se multiplient de la manière que voici : Que sommes-nous, d'où venons-nous, où allons-nous? Et le monde pareillement, qu'est-il, d'où vient-il et quel est son avenir? Et Dieu, qu'est-il aussi, qu'a-t-il été dans le principe, que sera-t-il en dernière fin pour nous et pour le monde?

En ce qui regarde la décomposition de ces mêmes questions, il est clair, par la psychologie

aussi bien que par l'histoire, qu'elle a dû être, qu'elle a été de plus en plus progressive. On n'a pas commencé par l'analyse, on a commencé par la synthèse; puis on a passé à l'analyse, et d'une première analyse encore fort bornée à une analyse qui l'était moins, à une autre qui l'était moins encore, et enfin à cette analyse détaillée et savante, rigoureuse et déliée, qui est le propre des théories et des systèmes modernes. D'où cette conséquence nécessaire, que les questions de la philosophie ont dû se diviser en groupes de plus en plus fractionnés, et aller ainsi se partageant et se multipliant par le partage jusqu'au moment où les esprits, sentant le besoin de les relier et de les ramener à l'unité, les ont traitées de nouveau par la synthèse, et tenté de recomposer de toutes les branches de la philosophie une seule et même philosophie, la philosophie, la science.

L'ordre d'apparition des questions peut être diversement envisagé. On a pensé que, pour la philosophie grecque, la question qui, en premier lieu, avait non pas exclu mais dominé toutes les autres, était celle de la nature. Jusqu'à Socrate, en effet, presque tous les philosophes grecs ont presque exclusivement traité de la nature et de ses puissances; depuis Socrate jusqu'aux Alexandrins, de l'homme et de ses facultés; et les Alexandrins,

de Dieu et de son essence. Mais qu'ont fait les scolastiques ? Est-ce encore, comme en Grèce, le monde à la première époque, l'humanité à la seconde, et la divinité à la troisième, qui ont été le sujet de leurs problèmes principaux ? Est-ce selon cet ordre qu'ils ont procédé ? Ce serait plutôt selon l'ordre contraire. En effet, c'est d'abord au point de vue religieux qu'ils se sont surtout attachés, ensuite à celui de la psychologie, et ce n'est guère qu'en dernier lieu qu'ils ont tourné leur attention vers le point de vue physique. Et quant aux philosophes modernes, je ne vois pas quelle marche précise on peut dire qu'ils ont suivie. Les uns se sont plus appliqués à la nature et à ses faits, les autres à l'homme et à ses facultés, les autres à Dieu et à ses attributs, mai non pas de manière à se succéder dans ces recherches, et à venir les uns à une première époque, les autres à une seconde, et les troisièmes à une troisième; au contraire, la plupart du temps, ils coïncident et concourent; ils coexistent dans un même âge. Ainsi, l'ordre dont je viens de parler, satisfaisant quant à l'antiquité, le serait moins pour les autres parties del' histoire de la philosophie. On en a proposé un différent que je résume en ces termes : question de l'infini, question du fini, question du rapport du fini à l'infini. J'ai déjà eu occasion d'en parler dans mon *Essai sur l'histoire de la*

philosophie : c'est pourquoi je n'y reviendrai pas, ou du moins je n'y reviendrai que pour ajouter une simple réflexion. Si, en effet, cet ordre est vrai, c'est, je pense, à la condition de n'être pas présenté comme un ordre de division entre la philosophie de l'Orient, la philosophie de la Grèce et la philosophie de l'Europe moderne, mais des diverses écoles de chacune de ces philosophies : car, sans parler de l'Orient, dans lequel cependant il ne serait peut-être pas impossible de déterminer et de reconnaître une philosophie de l'infini, une philosophie du fini, et une philosophie de leur rapport, ne paraît-il pas qu'en Grèce, il y a des écoles qui abondent dans le sens de l'unité, laquelle représente l'infini ; d'autres dans le sens de la variété, laquelle répond au fini ; d'autres dans celui de la conciliation de la variété et de l'unité ; et de même dans les écoles modernes ? Ne pourrait-on pas dire aussi : L'esprit humain, à son début, encore peu familier avec le procédé de l'abstraction, ne commence pas par décomposer le problème total pour en traiter séparément telle ou telle partie, mais par l'embrasser tout entier et philosopher à la fois, vaguement il est vrai, sur l'infini, le fini, et le rapport qui les unit ; et c'est seulement plus tard qu'il divise la question et s'attache plus particulièrement à l'un ou l'autre de ses éléments ?

Voici enfin un dernier ordre que je crois devoir indiquer, et auquel, sauf erreur, je serais assez disposé à donner la préférence. La philosophie, en effet, ne semble avoir aucun problème plus pressant et plus grave que celui de la destinée et de la fin dernière de l'homme; c'est le point vers lequel elle gravite sans cesse, et auquel sans cesse elle ramène ses méditations et ses recherches. Où allons-nous, et dans quel but avons-nous été créés? voilà ce que se demande avant tout la raison du genre humain. Mais cette question ne va point seule, parce que l'homme n'est point seul et qu'il tient intimement et au monde et à la divinité; elle ne va pas sans celles-ci: Que doit devenir le monde? Quels sont les plans de la Providence sur le monde et sur l'homme? Seulement, celles-ci ne sont que la suite et comme le complément de celle-là; elles ne viennent que pour celle-là; et la question de la destinée humaine les domine en les entraînant.

Pour la résoudre, que fait-on? Deux choses successivement. Il semble d'abord que le plus sûr moyen de savoir ce que deviendra l'homme est de remonter à son origine et de reconnaître dans ce qu'il a été ce qu'il est appelé à être un jour. En conséquence, on recherche le secret de son avenir dans celui de son passé, on interprète l'un par

l'autre, on tire l'un de l'autre, et si ce n'est pas de son histoire, car le mot ne serait pas juste, c'est au moins de la révélation, de la présomption de sa vie antérieure, qu'on essaie de conclure sa vie ultérieure et finale. On suppose que l'ordre logique est le même que l'ordre chronologique, et qu'une existence, pour être bien comprise, doit être étudiée comme elle a été faite, en premier lieu dans son commencement, et en dernier lieu dans sa fin. Et comme, sous tous ces rapports, l'homme est lié à l'univers, c'est dans un système sur la création et l'action première du créateur qu'on recherche l'explication du problème de la vie future; on emploie la cosmogonie et la théologie comme *connus* à la détermination de cet *inconnu*.

Mais on ne tarde pas à s'apercevoir que procéder de cette façon c'est réellement procéder de l'obscur à l'obscur, et qu'il n'est pas plus facile de pénétrer les mystères de l'origine que les mystères de la fin. On change alors de méthode, et, au lieu de commencer par la question de l'origine, on se pose d'abord celle de l'état actuel et présent; on ne débute plus par des hypothèses cosmogoniques et théologiques, mais par des études positives sur l'homme et sur le monde; ce n'est qu'ensuite qu'on s'élève aux conceptions de l'ori-

gine, et surtout de la fin des choses. C'est la révolution qu'opérèrent, à deux époques mémorables de l'histoire de la philosophie, Socrate par le *Connais-toi toi-même*, Descartes par le *Cogito*.

Les questions ont donc leur loi ; on ne peut en douter après ce qui vient d'être dit. Les méthodes ont également la leur ; peu de mots suffiront pour le démontrer.

§ 5. Les méthodes.

Je rappelle, mais sans explications, ou plutôt en renvoyant aux explications données plus haut, que ces méthodes sont au nombre de quatre, à savoir : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, et le mysticisme.

Or, de ces quatre méthodes, il est, je pense, convenu qu'il n'y a pas, dans l'histoire de la philosophie, d'époque un peu complète à laquelle il en manque aucune, pas d'époque dans laquelle toutes ne se présentent dans un certain ordre. Ainsi d'abord, quant au nombre, ce n'est certes pas le sensualisme, non plus que l'idéalisme, dont on note l'absence ; ce n'est pas non plus le scepticisme direct ou indirect, ni enfin le mysticisme. Que si dans l'avenir, et de plus en

plus dans l'avenir, le mysticisme et le scepticisme tendent à s'effacer et à disparaître, et e rationalisme et l'empirisme, à se rapprocher à s'unir, à se fondre l'un dans l'autre et à ne plus faire qu'une méthode, par conséquent aussi à disparaître comme méthodes opposées, c'est qu'alors la philosophie se sera perfectionnée; c'est que de multiple elle se sera faite une; c'est qu'elle sera une science, et non une collection, et souvent une opposition de doctrines et de systèmes. Mais, tant qu'il y aura division entre le sensualisme et l'idéalisme, et exclusion de l'un par l'autre, il y aura lieu au scepticisme, et, par conséquent, au mysticisme ; les mêmes causes ne cesseront pas d'amener les mêmes effets.

Quant à l'ordre selon lequel se lient et se succèdent le rationalisme, l'empirisme, le scepticisme et le mysticisme, il ne peut y avoir de doute sur la place des deux premiers. Car, pour les deux autres, il est bien évident qu'ils viennent les derniers, et le mysticisme constamment à la suite du scepticisme, sauf toutefois une circonstance que tout à l'heure j'expliquerai. Mais il n'est point aussi facile de constater et de reconnaître lequel, du rationalisme ou de l'empirisme, précède l'autre, ou même si l'un précède l'autre ; et je ne le tenterai pas, parce que je n'y vois pas grande

mportance. Je dirai seulement que je suis moins lisposé à croire à la succession qu'à la simultanéité et au concours.

Ainsi d'abord, et en même temps (dans tous les cas la succession serait à peu près inappréciable), se développent et apparaissent, ou renaissent et reviennent, le rationalisme et l'empirisme.

Quant au scepticisme et au mysticisme, il n'y a rien de plus aisé que de déterminer leurs rapports. Voici, au reste, comment je l'ai essayé dans le *Supplément* de la troisième édition de mon *Essai sur l'histoire;* j'y réponds également à une question que j'ai notée plus haut :

« Je n'ai rien à dire du scepticisme. si ce n'est peut-être qu'avec le temps (mais qui sait dans quel avenir!), il doit finir par disparaître de cette succession constante des quatre grands développements de la pensée humaine que l'histoire a jusqu'ici constamment reproduits. En effet, le scepticisme, ce dogmatisme négatif, comme l'appelle Tennemann, n'a sa raison que dans les imperfections des dogmatismes positifs; et, du jour où ces imperfections se corrigeront et s'efface-ront, il aura de moins en moins chance de retour et de succès, il n'en aura plus quand la science

sera de tout point satisfaisante. Le doute n'est fait que pour l'erreur; sa destinée est de naître, de vivre et de mourir à la suite de l'erreur; si l'erreur n'est pas la loi et la fin dernière de l'humanité, le doute ne doit pas non plus avoir sa place à tout jamais dans l'histoire de l'esprit humain. — Et comme le mysticisme, à son tour, n'est que la conséquence du scepticisme, il aura même sort, il suivra même marche, il ira s'affaiblissant et mourant de siècle en siècle, jusqu'à ce qu'enfin le moment vienne où il ne laissera plus trace de lui-même. Ce qu'il y a de certain, c'est que, pour provoquer la foi aveugle de l'extase, il a fallu toute la folie d'une négation absolue, et qu'il n'y a jamais eu d'affirmation sans raison et sans sagesse qu'en présence d'une incrédulité absolue et sans limites. Le mysticisme, pas plus que le scepticisme, ne me semble un état de l'âme qui doive revenir indéfiniment.

» J'ai dit un peu plus haut que le mysticisme est, à toutes les époques, la conséquence du scepticisme. M. Cousin l'a fort bien montré. Il n'y a d'exception apparente à ce fait général que les sophistes et Socrate : les sophistes sont sceptiques, et Socrate n'est pas mystique; loin de là, il est le bon sens lui-même à sa plus haute expression, c'est le génie du bon sens. Mais c'est qu'au fond les

sophistes n'étaient pas des sceptiques bien sérieux ; ils exercèrent les âmes au doute plutôt qu'ils ne les en fatiguèrent ; ils se jouèrent des croyances plutôt qu'ils ne les ébranlèrent ; ils causèrent du mal, mais pas assez pour que les consciences en souffrance fissent un coup de désespoir, et cherchassent la foi à une autre source que la raison. Le tempérament de l'esprit grec était encore assez fort pour se passer de ce remède héroïque et périlleux. C'est pourquoi Socrate ne dut être qu'un médecin hardi sans doute, mais sans fanatisme ni mysticisme, simple en sa vie et dans ses manières, guérissant ses malades au grand jour, sur la place publique, et par tous les moyens tirés de l'expérience la plus familière. Aux sophistes il ne fallait qu'un sage, et Socrate fut leur homme. Un scepticisme naissant n'appelait encore qu'un retour de la saine et droite raison.

» Pour ce qui est de savoir si le mysticisme n'a nécessairement sa place qu'à la suite du scepticisme, il semble qu'à consulter la psychologie et l'histoire il peut tout aussi bien être l'antécédent que la conséquence dernière de tout mouvement philosophique. En effet, par où débute l'esprit lorsqu'il commence à penser ? Par une synthèse obscure, par un acte de foi dont il ne se rend pas

compte, par une intuition qu'il ne fait pas, mais qui se fait en lui il ne sait comment; c'est bien là le mysticisme, c'en est du moins le germe; pour qu'il se développe en une sorte de système ou d'ensemble de dogmes et de solutions, il suffit qu'il suive et embrasse dans leurs rapports un certain nombre de problèmes relatifs à Dieu, à l'homme et à la nature. Aussi voit-on qu'à l'origine de toute philosophie vraiment première, je veux dire de toute philosophie qui n'a point avant elle une philosophie déjà formée, ce sont les religions, les inspirations du sentiment, les conceptions de la poésie, le mysticisme, en un mot, et le mysticisme le plus naturel, le plus pur et le plus vrai, qui sert d'instituteur et de guide aux intelligences. Partout, les mystères, les mythologies et les symboles, les idées sous figures, ont précédé les explications et les hypothèses abstraites; partout le génie inspiré ou naïvement inventif des âmes vierges de réflexion a été le précurseur du génie plus sérieux des âmes devenues capables des travaux de la raison. Quand la grande école mystique, l'école Alexandrine, cessant de chercher la vérité dans des voies où le scepticisme avait signalé ou supposé tant d'erreurs et d'illusions, se précipita dans d'autres voies avec l'extase pour seule lumière, elle prétendit bien moins innover que rénover, et découvrir que retrouver la

science et la foi. Elle crut aux sources antiques de la sagesse primitive; elle voulut s'y retremper, y reprendre une jeunesse et une innocence de pensée qui, il est vrai, n'étaient plus de son âge; elle se trompa dans cette espérance; elle ne put pas dépouiller sa vieillesse caduque, refaire son esprit, quitter ses habitudes d'analyse et de critique, et se remettre en cet état de nudité virginale, si l'on peut ainsi parler, où les âmes doivent se trouver pour bien sentir le souffle de Dieu; elle se fit un faux mysticisme, mais elle se le fit à l'imitation de ce mysticisme des anciens jours, qui fut la première manifestation de la pensée de l'humanité. Il me paraît donc que, dans l'ordre des phénomènes généraux que développe cette pensée, le mysticisme, qui vient à la suite, se place aussi à la tête des différents autres systèmes, et qu'il est à la fois l'expression des consciences qui commencent à croire, et des consciences qui ne croient plus, mais éprouvent en elles-mêmes un immense besoin de croire. »

Il ne me reste plus à ce sujet qu'une observation à présenter : c'est que tous ces procédés, sans changer de nombre ni de rapports dans les différentes époques de l'histoire, changent de caractère et d'allure d'une de ces époques à l'autre ; je veux dire que de l'une à l'autre, de l'antiquité au

moyen âge, du moyen âge aux temps modernes; ils ne se déploient et ne s'appliquent pas de la même façon et dans les mêmes circonstances. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple qui suffira pour tout le reste, certainement l'empirisme n'est pas en Grèce ce qu'il est dans la philosophie scolastique, ni dans celle-ci ce qu'il est dans la philosophie qui lui succède. Pour marquer en peu de mots ces distinctions et ces nuances, on peut dire que dans la Grèce il a plus de liberté que d'ordre et de mesure, dans la philosophie scolastique plus d'ordre que de liberté, et dans la philosophie moderne une meilleure proportion de liberté et d'ordre, de ce qui tient à la liberté, comme la nouveauté, la variété, et la multiplicité des vues, et de ce qui tient, d'autre part, à l'ordre, comme l'exactitude, la rigueur, la suite et l'enchaînement des idées et des raisons. Il en est de même du rationalisme, du scepticisme et du mysticisme. En un temps de grand mouvement, mais de peu d'expérience philosophique, ils ont plus de hardiesse que de sagesse et de prudence; si rien ne les enchaîne, rien aussi ne les contient et ne les limite. En un temps d'autorité et de sévère discipline, ce n'est pas la tempérance et la réserve qui leur manquent : elles leur sont commandées; c'est l'essor et l'indépendance, ce sont les droits de l'émancipation : ils sont, en effet, en tutelle.

Il en est autrement aux temps où les esprits réunissent l'élan à la sagesse, l'énergie à la discrétion, le progrès à la conduite.

Plus de liberté que d'ordre, plus d'ordre que de liberté, autant d'ordre et de liberté qu'il en faut à la science pour se perfectionner régulièrement, tels sont les trois caractères, à leurs trois principales époques, des diverses méthodes familières à la philosophie.

Telle est la loi des méthodes.

§ 6. Les solutions.

J'arrive enfin, et c'est par où je termine, à celle des solutions. Mais d'abord on remarquera qu'elle doit être, pour une part, la même que celle des questions, et pour une autre part, aussi la même que celle des méthodes. Elle est celle des questions en ce sens que le nombre, le mode de décomposition, l'ordre d'apparition et de transformation, sont les mêmes pour les solutions que pour les questions elles-mêmes : ainsi, selon que celles-ci se posent au nombre de deux, de trois, etc., etc. (voir ce qui a été dit plus haut à ce sujet), celles-là viennent en même nombre ; à chaque interrogation son affirmation, à chaque demande sa

réponse; autant de problèmes, autant de systèmes ou d'essais de systèmes. Par suite aussi les solutions se décomposent et se fractionnent comme les questions auxquelles elles se rapportent: ce qui fait qu'en commençant, elles ne sont pas simples et partielles, mais, au contraire, très complexes, très compréhensives et très vastes; qu'elles vont ensuite se divisant, s'analysant de plus en plus jusqu'à ce qu'enfin, par un retour semblable à celui des questions, elles se recomposent et se réunissent en une seule et vaste solution qui résume et contienne toutes les solutions fragmentaires. Par suite encore, on conçoit que l'ordre des sujets à examiner détermine celui des doctrines, et que, selon qu'on se sera proposé de traiter avant tout de la nature, de l'homme ou bien de la divinité, les théories et les systèmes se succéderont selon cet ordre, et que, d'abord physiques et physiologiques, puis anthropologiques et psychologiques, ils seront enfin théologiques. Sous tous ces rapports, la loi des solutions n'est que celle des questions.

Elle est, d'autre part, celle des méthodes. En effet, les solutions reproduisent fidèlement dans leurs caractères et leurs rapports les caractères et les rapports des méthodes dont elles dérivent. Les méthodes se distinguent en sensualisme, idéalis-

me, scepticisme et mysticisme; de même les solutions.

Les méthodes se succèdent selon un certain ordre, pareillement les solutions; c'est-à-dire que les solutions sensualistes et idéalistes coexistent à peu près, et précèdent les autres, qui sont celles du scepticisme, et enfin du mysticisme. Tout comme aussi, selon les époques auxquelles elles paraissent, elles portent le trait distinctif des méthodes aux mêmes époques : plus d'indépendance que de règle, plus de règle que d'indépendance, ou une convenable proportion d'indépendance et de règle.

Mais les solutions ont dans leur loi quelque chose de plus que ce qu'elles empruntent à la loi des méthodes et à celle des questions.

En l'état où jusqu'ici s'est trouvée la philosophie, elle a toujours été partagée entre un certain nombre de solutions, dont il n'est peut-être pas très facile d'apprécier les rapports, mais dont il est plus aisé de suivre les conséquences et les effets.

Je ne sais si l'on peut dire qu'aux diverses époques philosophiques, la première apparition, ou

le renouvellement et le retour des diverses solutions, ont lieu dans l'ordre suivant :

1° Systèmes vagues et indéterminés, mais qui embrassent à la fois le matérialisme et le spiritualisme.

2° Systèmes plus nets, mais moins larges et plus ou moins exclusifs, soit dans le sens du matérialisme, soit dans celui du spiritualisme.

3° Systèmes aussi nets, mais plus larges et plus complets, et qui rapprochent et accordent le matérialisme et le spiritualisme, reproduisent par conséquent, mais avec plus de lumière, la première espèce de systèmes.

J'exprimerai le même doute à l'égard de cet autre ordre :

1° Systèmes de l'unité et de la pluralité combinées, mais cela confusément.

2° Systèmes plus déterminés de l'unité sans la pluralité, ou de la pluralité sans l'unité.

3° Systèmes qui reprennent et réconcilient, mais avec plus de clarté, l'unité et la pluralité.

Ou encore sur celui-ci :

1° Systèmes vaguement théistes.

2° Systèmes panthéistes ou polythéistes.

3° Systèmes théistes, mais avec plus de précision et de science qu'au début.

Et enfin sur celui-ci :

1° Doctrines qui admettent, mais en termes sans rigueur, la providence et la liberté.

2° Doctrines qui sacrifient la première à la seconde, ou la seconde à la première.

3° Doctrines qui les rétablissent en harmonie l'une avec l'autre, en faisant effort pour éclaircir et expliquer leur union.

Voilà ce que je n'affirmerai pas, quoiqu'il y ait cependant d'assez bonnes raisons pour penser que c'est ainsi que les faits ont dû se passer. Mais, ce qui est évident, c'est l'opposition constante, dans quelque ordre qu'ils se présentent, des systèmes exclusifs; c'est leur constant antagonisme, c'est ce combat, qui se continuera jusqu'au moment où la vérité, mieux comprise et mieux vue, rapprochera dans une commune et unanime solution les esprits mieux éclairés. Ainsi, tout aura commencé, se sera continué par la division et la discorde, et tout finira par la concorde, l'harmonie et la paix.

Telle est ce que j'appellerai la loi des solutions.

Maintenant, je reprends le tout, et, résumant en une seule loi les diverses lois particulières qui régissent la philosophie, je dis qu'elle consiste dans des rapports de temps, de lieu, d'hommes et d'écoles, de questions, de méthodes et de solutions, desquels résulte un progrès soutenu, quoique mêlé d'écarts et de retours, vers l'unité de la science et la vérité de la philosophie.

Ici se termine l'indication des exemples de généralités auxquelles me semble devoir conduire la méthode d'induction appliquée à l'histoire de la philosophie.

Je m'arrête donc, puisque je suis arrivé au terme que je m'étais proposé, et que je crois maintenant cette méthode suffisamment comprise et justifiée.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PRÉFACE.

DEUXIÈME SECTION.

TROISIÈME SECTION.

CHAPITRE IV.

Des difficultés de la méthode propre à l'histoire de la philosophie.

DEUXIÈME SECTION.

CHAPITRE PREMIER.

Exemples de classifications.

CHAPITRE II.

Exemples de lois propres à l'histoire de la philosophie.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

